JACQUES MARITAIN

LOS GRADOS DEL SABER

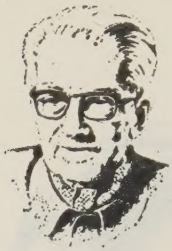
DISTINGUIR PARA UNIR

CLUB DE LECTORES

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/losgradosdelsabe0000unse

ESTA OBRA SE EDITA
CON EL PATROCINIO DE



FUNDACION
JACQUES MARITAIN

que ha creado un grupo de sus consecuentes seguidores.

El objetivo principal de la FUNDACION es lograr la publicación y difusión de sus obras y las de otros autores que están dentro de su pensamiento, sin excluir el tomista, del cual fue eximio y tesonero difusor.

Quienes deseen ampliar informaciones, colaborar o contribuir de alguna forma con dichos objetivos, puede dirigirse, por carta exclusivamente, a:

FUNDACION
JACQUES MARITAIN
Anchorena 1593 - Desp. 13
Buenos Aires - Argentina

o al

CLUB DE LECTORES
Avenida de Mayo 624
Buenos Aires - Argentina

LOS GRADOS DEL SABER

I

JACQUES MARITAIN

DISTINGUIR PARA UNIR
o
LOS GRADOS DEL SABER

CLUB DE LECTORES
AVENIDA DE MAYO 624
BUENOS AIRES

Versión castellana de ALFREDO FROSSARD, PBRO.
en colaboración con LEANDRO DE SESMA, O. F. M. CAP.
y PACÍFICO DE IRAGUI, O. F. M. CAP.

Derechos exclusivos del
CLUB DE LECTORES,
Buenos Aires

Es propiedad. Queda hecho el registro
y depósito que determinan las leyes

Editado bajo la dirección de
JUAN MANUEL FONTENLA

PRINTED IN ARGENTINA
Única traducción autorizada del original francés
LES DEGRÉS DU SAVOIR
Todos los derechos reservados

INTRODUCCION

El título de esta obra indica con suficiente claridad cuál es su intento. La dispersión y la confusión son igualmente contrarias a la naturaleza del espíritu. "Nadie, dice Taulero, se impregna mejor del sentido de la verdadera distinción como quien ha entrado en la unidad"; e igualmente nadie conoce verdaderamente la unidad si ignora la distinción. Todo esfuerzo de síntesis metafísica, particularmente si tiene como objeto las complejas riquezas del conocimiento y del espíritu, debe pues distinguir para unir. Por eso la filosofía reflexiva y crítica se orienta ante todo al discernimiento de los grados del saber, de su organización y de su diferenciación interna.

El idealismo suele elegir por tipo unívoco del universo del conocimiento un cierto orden de ciencias, y según ese tipo construye toda su filosofía del saber. Así no sólo descuida de una manera sistemática ciertos vastos dominios de lo cognoscible, sino que tiende además a reducir las diversidades de la vida del espíritu a un monismo noético más estéril en verdad y menos excusable que el monismo ontológico de los primeros filósofos (porque, en fin, el espíritu se conoce a sí mismo, y ¿qué excusa puede invocar a su favor el idealismo, si se equivoca sobre las estructuras mismas del pensamiento?).

Por oposición a ello, muchos realistas parecen dispuestos a pagar la posesión de las cosas con el abandono de los problemas propios del espíritu; y así vemos cómo en nuestros días una nueva dogmática "cultural" identifica con el materialismo dialéctico el antiidealismo que ella profesa.

Nosotros procuraremos demostrar que el realismo tomista permite —dejando a salvo, gracias a un método verdaderamente crítico, el valor del conocimiento de las cosas—, ex-

plorar en su intimidad recóndita el universo de la reflexión y establecer, por decirlo así, su topología metafísica; así la "filosofía del ser" es al mismo tiempo, por excelencia, una "filosofía del espíritu".

Mejor aún que el universo físico y que los organismos corporales, el espíritu tiene dimensiones —aunque inmateriales—; posee una estructura, una jerarquía interna de causalidades y de valores. El idealismo contemporáneo que en absoluto le niega toda naturaleza y toda estructura propia, reduciéndolo a un puro movimiento o una pura libertad, no llega en realidad sino a presentarlo en su totalidad sobre un mismo plano de intelección, como un universo de dos dimensiones, como un mundo infinitamente rebajado y vulgar. Puédese pensar, no obstante, que las cuatro dimensiones de que habla San Pablo —"*quae sit latitudo, et longitudo et sublimitas et profundum*", cual sea la "anchura" y la "longitud" y la "altura" y la "profundidad" (San Pablo, a los Efesios, 3, 18)— no conciernen tan sólo a la esfera o a la hiperesfera de la contemplación de los santos, sino de una manera general a la organización y a la estructura fundamental de las cosas del espíritu, en el orden natural o en el orden sobrenatural.

Desde el punto de vista noético en el cual nos hemos situado, afirmamos que la *longitud* simboliza para nosotros la manera cómo la luz formal que caracteriza a un tipo de saber cae sobre las cosas y determina en ellas una cierta línea de inteligibilidad; a la *anchura* corresponde la cantidad, que aumenta de continuo, de los objetos así conocidos; a la *altura*, la diferencia de nivel creada entre las diversas clases de saber por los grados de inteligibilidad y de inmaterialidad del objeto, de donde dimana, para cada una, una manera de proceder original y típica; y, por último, la cuarta dimensión, la *profundidad*, representa a nuestros ojos esas diversidades más ocultas que dependen de la manera cómo el espíritu, en su libertad, diversifica más todavía, según sus finalidades propias, sus objetos y sus maneras de conformarse a lo real. La diferencia entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica es el ejemplo más simple de tales diversidades, pero no es el único.

Importa sin embargo poner de relieve, no sólo la estructura, sino el movimiento y el impulso del espíritu y esa admirable ley de insatisfacción sobre la seguridad misma de las certezas adquiridas, en virtud de la cual, partiendo de la experiencia del sentido, ese espíritu ensancha, eleva, transforma su vida propia de grado en grado, introduciéndola en mundos de conocimiento heterogéneos y, no obstante, solidarios, y atestiguando que, para una vida inmaterial, tender a la perfección es tender a una amplitud infinita, es decir, a fin de cuentas, a un objeto, a una realidad infinita que en cierta manera deberá poseer. En este libro hemos procurado indicar las razones y las modalidades principales de dichos movimientos y de tales etapas.

Se comprende ahora por qué este estudio debía explorar variadísimos dominios. Después de una especie de introducción general en donde hablamos de la grandeza y la miseria de la metafísica, exponemos los primeros problemas concernientes a las ciencias experimentales y al grado de saber que ellas representan; antes de proseguir es necesario volverse hacia el conocimiento en sí y como tal, y establecer (capítulo III) los principios de una filosofía de la inteligencia; así franqueamos el umbral de la metafísica crítica, bajo cuyo punto de vista se permanecerá en adelante. Los dos capítulos siguientes tienen por objeto la filosofía de la naturaleza considerada sobre todo en sus relaciones con las ciencias, en especial con la física, y el conocimiento metafísico, considerado sobre todo en su estructura noética y en sus relaciones con la teología negativa. Con el conocimiento de fe y la "sobreanalogía" que le es propia, pasamos a los grados del saber suprarracional, cuya forma más alta es la experiencia mística. El capítulo VI está consagrado a los problemas relacionados con ésta, y los capítulos VII y VIII a dos casos eminentes que se refieren a lo que hemos llamado anteriormente la "profundidad" de las cosas del espíritu; investigamos ahí cuál es la naturaleza de la sabiduría agustiniana y cuáles son los caracteres distintivos y la perspectiva propia de la ciencia "prácticamente práctica" de la contemplación tal cual la hallamos en un Juan de la Cruz. El último capítulo es la conclusión de toda la obra; trata de la

doctrina del *Todo* y de la *Nada* expuesta por el mismo Doctor místico, y del grado supremo de conocimiento y de sabiduría accesible al hombre en esta vida.

Deliberadamente hemos recorrido un conjunto tan vasto de problemas, bosquejado una síntesis que comienza en la experiencia del físico y culmina en la experiencia del contemplativo, y cuya inconmovible solidez filosófica radica en las certezas racionales de la metafísica y de la crítica. Sólo así podíamos mostrar la diversidad orgánica y la esencial compatibilidad de las zonas de conocimiento recorridas por el espíritu, en su gran movimiento en busca del ser; movimiento en el que no podemos colaborar sino fragmentariamente y corriendo el peligro de desconocer la actividad de otros pensadores ocupados en otras obras fragmentarias, pero cuya unidad de conjunto reconcilia, aun a pesar de ellos, en el pensamiento del filósofo, a hermanos que se ignoraban. En este sentido puede muy bien decirse que la obra a la cual parece estar llamada la metafísica de hoy es destruir para siempre esa especie de incompatibilidad espiritual creada por el humanismo clásico entre la ciencia y la sabiduría.

No faltará quien nos reproche el no haber permanecido constantemente en el terreno de la pura filosofía, y el haber tenido en cuenta, en la segunda parte, certezas dependientes de luces de otro orden. Nada replicaremos a esto, pues estamos persuadidos de que, en efecto, el filósofo, cuando toma por objeto de estudio algo que interesa a las condiciones existenciales del hombre y a su obrar de persona libre —cosa que acaece cuando estudia ciertos grados de conocimiento que por naturaleza están más allá de la filosofía y envuelven en su esencia una relación personal del sujeto que conoce con su fin último—, no puede proceder científicamente si no respeta la integridad de su objeto y, en consecuencia, las realidades de orden sobrenatural que de hecho se hallan en él comprendidas. Nos hemos explicado al respecto en un ensayo sobre la noción de filosofía cristiana [1]. Ninguna pretensión filosófica podrá negar que el hombre ha perdido su

[1] *De la philosophie chrétienne*, 1933. Como lo hemos mostrado en un anexo de este librito, la filosofía moral *tomada adecuadamente* es necesariamente una filosofía *subalternada* a la teología.

estado de naturaleza pura; nadie abolirá el hecho de su caída y de su rescate. La primera obligación del filósofo es reconocer *lo que es;* y, si en ciertos casos debe para ello adherirse con asentimiento de fe a la Verdad primera, asentimiento que, aunque es razonable, se debe, no obstante, a una gracia que trasciende la razón, al prestar tal adhesión aun para discernir y escudriñar los caracteres esenciales y las razones explicativas de lo que está ante sus ojos, sigue siendo, indudablemente (aunque no *ya puramente)*, filósofo. Entonces, aunque recurra a luces superiores que armoniza con las de la razón, procede siempre según su modo propio: no en cuanto teólogo, sino en cuanto filósofo; analiza el dato para luego remontar a sus principios ontológicos; e integra su investigación de las causas con las informaciones que recibe del teólogo, así como, en otros momentos, la integra con las que recibe del biólogo o del físico.

En donde el lector incrédulo no pueda admitir la verdad de los principios de solución que nosotros admitimos, podrá comprender al menos las razones metodológicas que hacían necesario el recurso a tales principios y juzgará, como desde afuera, la estructura lógica del conjunto que le es presentado. Muchas partes de este conjunto —todo lo concerniente a los grados del saber racional— dependen, por lo demás, de la sola razón, y la doctrina de la ciencia, sobre todo la del conocimiento físicomatemático de la naturaleza, la de la filosofía de la naturaleza, la de los nombres divinos y del conocimiento racional de Dios que ahí se proponen, si no constituyen de suyo las regiones superiores de dicho edificio, son, no obstante, sus regiones centrales, como la doctrina del realismo crítico es su fundamento.

Además, la presente obra no ha sido concebida como un tratado didáctico, sino más bien como una meditación sobre ciertos temas que se encadenan en un movimiento continuo. Por eso ciertos grados del saber de mayor importancia en sí mismos, como el conocimiento matemático y el teológico, no han sido objeto de un capítulo especial sin que, por ello, se haya omitido el considerarlos y caracterizarlos. Uno y otro exigirían un estudio más especial, ajeno al designio filosófico que aquí perseguimos. De un modo particular, en

lo concerniente a los fundamentos de las matemáticas, creemos que, antes que la filosofía tomista proponga acerca de ellos una interpretación sistemática en que todos los problemas críticos planteados por las ramificaciones modernas de las ciencias matemáticas sean resueltos, se requieren todavía muchos trabajos de aproximación. Hemos intentado, no obstante, en diversas oportunidades (capítulos II, IV, V), puntualizar cierto número de cuestiones doctrinarias que nos parecen singularmente importantes y que indican ya de una manera asaz definida con qué espíritu se debería, a nuestro juicio, elaborar una filosofía de las matemáticas.

Quienes consientan en leer con atención estas páginas podrán ver acaso que, aunque nos hemos mantenido con todo rigor en la línea formal de la metafísica de santo Tomás, y aunque hemos rechazado hasta las apariencias de conciliación o de disminución destinadas a presentar un tomismo *aceptable* a ciertos prejuicios irracionales, hemos intentado aclarar oscuridades, desmontar el terreno y ensanchar las fronteras de la síntesis tomista. El inconveniente de este género de trabajos, en donde numerosas indicaciones y sugerencias deben volverse a examinar, es que reclaman, para culminar en la madurez del fruto, un espíritu de colaboración y de continuidad filosófica con el cual es generalmente vano contar. Mas, sea como sea, permanecen en la tradición espiritual del tomismo, que es una doctrina esencialmente progresiva y asimiladora; y ¿no es acaso una prueba insigne de su irrefrenable vitalidad el haber resistido durante siglos, y el resistir ahora y siempre, al manoseo de la pedagogía encargada de destruir su unidad?

Incomparablemente coherente, bien trabado en todas sus partes, el tomismo no es sin embargo lo que se suele llamar un "sistema". Cuando se dice que se distingue de las demás doctrinas filosóficas por su universalismo, no se habla de una simple diferencia de extensión, sino de una diferencia de naturaleza. El término "sistema" evoca la idea de una trabazón mecánica o al menos de un como agregado espacial de partes, y por consiguiente de una selección de elementos, si no arbitraria, al menos personal, como en toda obra

de arte. Un sistema parte de sus elementos iniciales y luego se desarrolla o se recorre trozo por trozo; al tomismo, por el contrario, le es esencial exigir que todo lo perteneciente a la construcción y a lo que llamaríamos la maquinaria se subordine rigurosamente a lo propio de la actividad inmanente y del movimiento vital de la intelección: no es un sistema, un *artefactum;* es un organismo espiritual. Su trabazón interna son vínculos vitales en donde cada parte existe con la existencia del todo. Las partes principales no son en él partes iniciales, sino más bien partes dominantes o partes centrales, de las cuales cada una es ya virtualmente el todo [2]. El pensamiento no efectúa aquí una selección personal entre los elementos de lo real; todos ellos, sin excepción, han de interesarle desde el principio hasta el fin.

¿Por qué? Porque en verdad el tomismo es una obra *común.* No se es tomista porque en el almacén de los sistemas se lo ha ido a elegir como un sistema entre muchos otros: así se elige un par de botines en una zapatería en donde el comprador se decide por los que mejor le vayan. En este sentido resultaríanos más interesante y halagador un sistema concebido a gusto nuestro. Se es tomista porque se

[2] Tales son los *tria principia* ["tres principios"], sobre los cuales el dominico Reginaldo escribió en el siglo XVII un libro notable (inconcluso por lo demás): *ens est transcendens* ["el ser es trascendente"]; *Deus solus est actus purus* ["sólo Dios es acto puro"]; *absoluta specificantur a se, relativa ab alio* ["los absolutos se especifican por sí mismos, los relativos, por otro"]. Estos tres principios contienen todo el tomismo; pero igualmente es necesario poseer todo el tomismo para comprenderlos; de tal suerte que la obra de Reginaldo, con su inevitable dispersión didáctica, no es en sí misma respecto a la doctrina que expone más que lo que es una lámina de anatomía respecto a un organismo vivo. Sin duda lo mismo acaece en cierta medida con toda elevada doctrina filosófica; ninguna es pura y exclusivamente un sistema, un *artefactum;* el pensamiento tiende de suyo a lo orgánico y a lo viviente. Mas en todas el precio de la unidad y de la coherencia es que el aspecto "sistema" prevalece sobre el aspecto "organismo viviente". Y lo que en el tomismo nos parece muy notable, y debe, según creemos, ser considerado como privilegio suyo, es que, siendo soberanamente uno y coherente en sus partes, prevalece en él el carácter de organismo viviente sobre el aspecto sistemático. Esta es la razón por la que en ningún otro sistema sea tan profunda y sensible la diferencia entre la doctrina en sí y la exposición didáctica.

ha renunciado a hallar la verdad filosófica en un sistema construído por un individuo —así se llame éste *ego*, yo—, y porque se quiere buscar la verdad —por sí mismo ciertamente y por la propia razón— haciéndose enseñar por todo el pensamiento humano, a fin de no pasar por alto nada de lo que es. Aristóteles y santo Tomás tienen para nosotros una importancia privilegiada sólo porque, a causa de su suprema docilidad a las lecciones de lo real, hallamos en ellos los principios y la escala de valores gracias a los cuales puede ser salvado, sin el menor peligro de eclecticismo y de confusión, todo el esfuerzo del pensamiento universal.

¿Pueden los filósofos para quienes la categoría de lo gastado y caduco es un criterio metafísico y para quienes el pensamiento tiene el deber de envejecer olvidando, pueden, digo, comprender que si consultamos a los antiguos es para recurrir a una frescura de mirada hoy en día perdida? Ninguna acumulación de experiencia, ninguna de las ventajas y gracias del envejecimiento del pensar podrían sustituir la gracia propia de su perenne juventud, la virginidad de la observación, el impulso intuitivo de la inteligencia, no fatigada todavía, hacia la sabrosa novedad de lo real.

Distinguiendo el *per se* y el *per accidens*, los tomistas piensan que el progreso de la filosofía continúa no sólo en el seno de la doctrina que ellos profesan como bien fundada, sino también, accidentalmente, a través de la proliferación de todos los sistemas mal fundados, a los cuales una menos sólida contextura permite arrojarse más rápidamente (desde luego para perecer con ellos) hacia los nuevos aspectos de la verdad que el correr del tiempo hace brotar.

Es preciso, no obstante, que lo que así progresa tenga una especie de naturaleza, al menos como el devenir, o el movimiento, o la potencia; es menester que haya una filosofía virtual, fluente, inasible en su integridad en cada momento de su progreso, puesto que en cada uno de estos momentos ella cabalga sobre fórmulas opuestas y sistemas adversos, sostenida por las partículas que todos ellos contienen de verdad.

Pero la filosofía ¿no es más que esto? ¿ni conoce más que este estado de virtualidad? Si acaece que por suerte existe

entre los hombres un organismo doctrinal asegurado totalmente sobre principios verdaderos, éste se incorporará, tarde o temprano, y *realizará* progresivamente en sí esa filosofía virtual, que llegará, en virtud de esa incorporación, a ser comprensible y ostensible, formada y orgánicamente compuesta. Así es cómo, a nuestro modo de entender, el tomismo está destinado a actualizar, con su progreso propio, el progreso de la filosofía.

Junio 11 de 1932.

POST-SCRIPTUM PARA LA SEGUNDA EDICION

El texto de la segunda edición reproduce casi sin cambios el de la primera. A las notas han sido agregadas algunas modificaciones.

A propósito de la teoría del juicio (t. I, págs. 148 y 188 y siguientes) no podemos dejar de señalar la obra de CHARLES SENTROUL, *Kant et Aristote*, París, Alcan, 1913) que insiste justamente (en las págs. 61, 73, 291-306) en el hecho de que el juicio verdadero es una identificación en el espíritu que responde a una identidad en la cosa o la "conformidad de una identificación con una identidad". Las mismas ideas han sido contenidas en un artículo sobre "La verdad y el progreso del saber", *Revue néo-scolastique de Philosophie*, mayo y agosto de 1911[1].

A propósito de la definición de Filosofía de la Naturaleza, tal como está propuesta en el t. I, pág. 280, conviene mencionar que en su opúsculo *De subiecto naturalis philosophia*, Cayetano ha mostrado muy bien por qué es preciso asignar como sujeto propio de la Filosofía de la Naturaleza (que no es ni una parte de la Metafísica ni un saber propiamente subalternado a la Metafísica) el *ser* tomado bajo su razón formal de *mutabilidad*, que lo restringe sin hacerle perder su carácter analógico; y por qué la expresión *ens sensibile*, por legítima que sea, es, sin embargo, menos formal y menos filosófica que la

[1] Sobre este tema nos permitimos recomendar las importantes observaciones de E. GILSON, *El ser y la esencia*. Desclée, Buenos Aires, 1951, págs. 340-265. (Nota del Editor.)

expresión *ens mobile;* ésta, en efecto, "libera automáticamente a la Filosofía de la Naturaleza de las aventuras de Parménides y de Meliso"[2].

Por fin, para prevenir un malentendido posible respecto a los capítulos II, "Filosofía y ciencia experimental" y IV, "Conocimiento de la naturaleza sensible", pensamos que puede ser útil subrayar que al hacer alusión a la nueva física nos hemos ubicado en el plano propio de los problemas filosóficos y críticos que constituyen el objeto de esta obra. Si nos hubiéramos colocado en el ámbito de la historia de las ciencias y si hubiésemos buscado caracterizar desde este punto de vista la evolución de las teorías físicas contemporáneas habríamos sin duda debido insistir más en Planck y la física de los "quanta" que en Einstein y en la física de la relatividad.

Es correcto, en efecto, pensar que si Einstein ha superado y poderosamente renovado la física newtoniana y clásica, lo ha hecho, sin embargo, siguiendo —como antes de él Lorentz y Poincaré— su misma trayectoria[3], de modo que la revolución relativista es, para el desarrollo de la física, menos radical y menos esencialmente renovadora que el descubrimiento de Planck de la radiación por *quanta.* Es dejando el punto de vista macroscópico para entrar en el mundo "quántico" del átomo como la nueva física ha roto más decididamente con la física y la mecánica antiguas. De ahí la importancia histórica excepcional de las teorías de Louis de Broglie, de Schrödinger y de Heisenberg.

[2] Maritain ha dedicado toda una obra a esat cuestión, *Filosofía de la Naturaleza,* Club de Lectores, Buenos Aires, 1967. (Nota del Editor.)

[3] "La teoría de la relatividad constituye, en suma, la coronación de la antigua física macroscópica, mientras que por el contrario la teoría de los *quanta* ha surgido del estudio del mundo corpuscular y atómico" (LOUIS DE BROGLIE, *Relativité et quanta,* Revue de Metaphysique et de Morale, julio-septiembre de 1933. En estas páginas, muy sugestivas, Louis de Broglie muestra cómo la teoría de la relatividad y la de los *quanta* debieron enfrentarse tras haberse desarrollado casi independientemente la una de la otra y señala qué dificultades existen para conciliarlas. El filósofo retendrá con particular interés las observaciones respecto a la necesidad en que se halla el físico de reconocer "la existencia de un sentido privilegiado para la variable tiempo, y la persistencia fe las unidades físicas en el tiempo"; de donde se sigue, aun en la relatividad *no quántica,* cierta disimetría entre tiempo y espacio.

Pero no hemos considerado la nueva física sino en función de nuestras investigaciones concernientes a la estructura noética propia del conocimiento físico-matemático de la naturaleza y de las relaciones y distinciones a establecer entre éste y la Filosofía de la Naturaleza. También hemos debido asignar una importancia particular a la física de la relatividad porque cuestiona nociones que poseen un papel fundamental en la Filosofía de la Naturaleza, como la noción de espacio y la noción de tiempo[1], y porque hace, por ello, que el riesgo de una confusión entre las dos disciplinas sea mucho más fácil y mucho más grave.

Mayo 1 de 1934.

POST-SCRIPTUM PARA LA TERCERA EDICION

Tras la aparición de la segunda edición de esta obra, Etienne Gilson ha explicado y confirmado sus posiciones en un libro desde todo punto de vista notable, *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance* (París, Vrin, 1939), en el que los peligros del cartesiano-tomismo y del kantiano-tomismo son denunciados con una implacable lucidez y en el que el pensamiento del autor está muy felizmente precisado y matizado. Entre las posiciones de Gilson y las nuestras no hay ninguna diferencia substancial. Sin embargo mantenemos como bien fundada la expresión "realismo crítico", porque si "en tal caso la palabra *crítico* no significa nada más que *filosófico*", caracteriza, con todo, y muy exactamente una función especial de la Filosofía Primera, que es la de juzgarse a sí misma y juzgar sus propios principios.

Otros dos libros del mismo autor *Christianisme et Philosophie* (París, Vrin, 1936) y *The Unity of philosophical Experience* (New York, Scribner, 1937)[2] aportan una contribución preciosa al estudio de algunos problemas tratados en esta obra.

[1] Recomendamos, sobre este punot, la interesante obrita de J. E. Bolzán, *El tiempo del hombre y de las cosas*, Guadalupe, Buenos Aires, 1966.

[2] Hay versión española: *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.

Sobre el problema de la filosofía cristiana y particularmente de la filosofía práctica en sus relaciones con la teología, se hallarán en nuestro libro *Science et Sagesse* (París, Lbergerie, 1935)[3] esclarecimientos y precisiones y la respuesta a algunas objeciones.

Nuestros *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*[1] son, en algún sentido, un suplemento a los *Grados del Saber*. En especial el tercer ensayo, "La experiencia mística natural" completa el capítulo VI, "Experiencia mística y filosofía" y el cuarto ensayo, "Ciencia y filosofía" completa los capítulos II y IV de esta obra.

Julio 25 de 1939.

POST-SCRIPTUM PARA LA SEPTIMA EDICION

El único cambio a la sexta edición (1958) ha sido la adición de la *segunda redacción* del Anexo IV, sobre la noción de subsistencia[2].

Agosto 15 de 1963.

[3] Hay versión argentina: *Ciencia y Sabiduría,* Desclée, Buenos Aires, 1944.

[1] Hay traducción española, bajo el título de *Ciencia y Filosofía,* Taurus, Madrid, 1965. (Nota del Editor.)

[2] Maritain ha publicado varias obras que amplían o completan algunos temas tratados en la presente: así por ejemplo, el capítulo V, "El conocimiento metafísico" tiene su complemento indispensable en las *Siete lecciones sobre el ser,* Desclée, Buenos Aires, 1944 y en el *Breve tratado acerca de la existencia.* Desclée, Buenos Aires, 1949. (Nota del Editor.)

GRANDEZA Y MISERIA DE LA METAFISICA

CAPITULO I

GRANDEZA Y MISERIA DE LA METAFISICA

a Charles Du Bos.

1. Podría creerse que la metafísica, en las épocas de impotencia especulativa, brilla al menos por su modestia. Pero el mismo tiempo que ignora su grandeza ignora también su miseria. ¿Su grandeza?: ser sabiduría. ¿Su miseria?: ser ciencia humana . . .

Ella nombra a Dios ciertamente; pero no por Su Nombre; pues no se describe a Dios como a un árbol o como a una sección cónica. ¡Tú eres verdaderamente un Dios oculto, Tú el verdadero Dios, Salvador de Israel! Cuando Jacob por la mañana interrogara al ángel: Dime, ¿cuál es tu nombre?, oyó esta respuesta: ¿Por qué me preguntas Mi Nombre? [1] "Es imposible pronunciar este nombre verdaderamente admirable, más sublime que todo nombre pronunciado así en el siglo presente como en el siglo venidero" [2].

2. Un germen maligno corroe en lo profundo la filosofía de los modernos, sean éstos neokantianos, neopositivistas, idealistas, bergsonianos, logicistas, pragmatistas, neospinozistas, neomisticistas: el viejo error de los *nominales*. Bajo formas diversas, con una conciencia más o menos diferenciada, todos acusan al conocimiento por conceptos y le reprochan el no ser una intuición suprasensible de lo singular

[1] *Génesis* 32, 29.

[2] Dionisio, *De Divinis Nominibus*, I, 6 (lección 3 de santo Tomás. Cf. San Pablo, a los Efesios 1, 21).

existente, como la *scientia intuitiva* de Spinoza o la visión teosófica de un Boehme o un Swedenborg, denunciada —tan a pesar suyo— por Kant como ilusoria. No le perdonan el que no desemboque directamente, como los sentidos, en la existencia, sino sólo en esencias, en posibles, y que no alcance la existencia actual sino replegándose sobre los sentidos. Ignoran profundamente el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu va a buscar en el corazón de las cosas mismas. Y ¿por qué este incurable nominalismo? Porque teniendo el gusto de lo real, no poseen el sentido del ser. El ser como tal, desligado de la materia en donde arraiga y se robustece, el ser con sus puras necesidades objetivas, sus leyes que nada pesan, sus exigencias que no se tocan, sus evidencias invisibles, sólo es para ellos una palabra.

¿Cómo especular sobre la geometría del espacio si uno no *ve* las figuras en el espacio? ¿Cómo disertar de metafísica si no se *ven* las quididades o esencias en lo inteligible? Sin duda una difícil gimnasia es necesaria al poeta; pero también lo es al metafísico. En uno y otro caso es imposible, no obstante, intentar algo de provecho si carecen de un don fundamental. Uno de mis amigos, jesuíta, sostiene que el hombre, desde la caída de Adán, ha quedado tan inepto en su inteligencia que es necesario mirar la percepción intelectual del ser como un don místico y sobrenatural concedido a unos pocos privilegiados. ¡Piadosa exageración! Es verdad, sin embargo, que esta intuición es para nosotros un despertar de entre sueños, un paso bruscamente dado fuera del sueño y de sus ríos estrellados. Pues el hombre tiene muchos modos de dormir. Sale todas las mañanas del sueño animal; de su sueño de hombre cuando la inteligencia se desliga (y de un sueño de dios al contacto con Dios). En el nacimiento del metafísico como en el del poeta hay una cierta gracia de orden natural. El uno, que sumerge su corazón en las cosas como un dardo encendido, ve por adivinación en lo sensible mismo —del cual no puede separarlo— el resplandor de una luz espiritual donde una mirada de Dios brilla a sus ojos. El otro, desviándose de lo sensible, ve por ciencia en lo inteligible, y desprendida de las cosas perecederas, esa misma luz

espiritual captada en alguna idea. En la abstracción que es la muerte del uno, respira el otro; la imaginación, lo discontinuo, lo inverificable, en donde éste perece, es la vida de aquél. Aspirando ambos los rayos descendidos de la Noche creadora, uno se nutre de una inteligibilidad ligada y tan multiforme como los reflejos de Dios sobre el mundo; el otro de una inteligibilidad libre y tan determinada como el ser propio de las cosas. Ellos juegan al columpio, elevándose alternativamente al cielo. Los espectadores se burlan del juego; es que permanecen a ras del suelo.

3. "Usted es —me ha dicho alguien—, como un intérprete de magia negra que nos exigiría volar con nuestros brazos."

—"No, yo os pido volar con vuestras alas."

—"Pero, si no tenemos más que brazos . . ."

—"¿Brazos? Alas atrofiadas, que es cosa muy distinta. Esas alas volverían a crecer, si tuvierais coraje; si comprendierais que no nos apoyamos sólo en la tierra; si recordarais que el aire no es el vacío."

Invocar contra un filósofo una simple imposibilidad de hecho, cierto estado histórico de la inteligencia; decirle: eso que ofrecéis a nuestra inteligencia será quizás la verdad, pero la estructura de nuestra mente ha llegado a tal estado que ya no podemos pensar vuestra verdad, pues nuestro espíritu "ha cambiado como nuestro cuerpo" [3], es un argumento estricta y radicalmente nulo. Sin embargo, es la mejor arma que se puede esgrimir contra el actual renacimiento de la metafísica. Es demasiado cierto que la metafísica eterna no se armoniza con la inteligencia moderna o, mejor dicho, que ésta no puede adaptarse a aquélla. Tres siglos de empirio-matematismo la han llevado a interesarse sólo en la invención de nuevos aparatos con que captar más y más fenómenos, —sistemas conceptuales que confieren al espíritu cierto dominio práctico y una intelección engañosa de la naturaleza, porque el pensamiento se resuelve ahí no en el ser sino en lo sensible como tal. Progresando así, no por agregación de

[3] RAMÓN FERNÁNDEZ, "L'Intelligence et M. Maritain", *Nouv. Revue Française*, 1º de junio de 1925.

verdades nuevas a verdades adquiridas, sino por substitución de aparatos viejos por aparatos nuevos; manejando las cosas sin entenderlas; sacando de lo real ínfimas pequeñeces, pacientemente, por conquistas siempre parciales y siempre provisorias; adquiriendo el gusto secreto de la materia con la cual, hermanada, se roza de continuo, la inteligencia moderna ha hecho brotar en su seno, en este orden inferior de la demiurgia científica, una especie de tacto múltiple maravillosamente especializado, y de admirables instintos de caza. Pero al mismo tiempo se ha debilitado y desarmado miserablemente con respecto a los objetos propios de la inteligencia, a los cuales, vencida, renuncia cobardemente, y se ha tornado incapaz de apreciar el universo de las evidencias racionales si no es a modo de un sistema de engranajes bien aceitados. Como consecuencia, vese en la precisión de enfrentarse a toda metafísica —positivismo antiguo— o de acogerse a una seudo-metafísica —positivismo de nuevo cuño—, por una de esas adulteraciones de la metafísica con las que los dominios de la intelección pura son invadidos por el proceso experimental, o bajo su forma más grosera, como en los pragmatistas y los pluralistas, o bajo su modalidad más sutil, como con la intuición bergsoniana, o la más religiosa, como con la acción integral de los blondelianos y su esfuerzo por sufrir e interpretar místicamente todas las cosas.

Todo esto es verdad. La pendiente u orientación de la inteligencia moderna está frente a nosotros. Mas no importa; las pendientes son para subir por ellas. La inteligencia no ha cambiado de naturaleza; únicamente ha adquirido hábitos. Los hábitos se corrigen. Pero . . . ¡habrá una segunda naturaleza que destruir! Cierto, pero la primera no ha muerto; y el silogismo existirá mientras el hombre sea hombre.

No es menor dificultad para el filósofo que para el artista el estar en desacuerdo con el ritmo intelectual de su época, mas las cosas pasan de muy distinta manera en el caso de uno y de otro. El artista infunde en una obra el espíritu creador; el filósofo mide sobre la realidad el espíritu cognoscente. Confiando primero en la inteligencia de su tiempo y sacando de ella todo el partido posible, concentrando antes todos sus decaimientos lo mismo que todos sus

entusiasmos, el artista tendrá posibilidad de poner en orden toda la masa. Pero el filósofo debe aproximarse primero al objeto y aferrarse a él locamente, con tanta intensidad que en la masa, adversa y obstinada, se produzca una ruptura que determine un reagrupamiento de fuerzas y una nueva orientación.

4. Es también muy cierto que en nada sirve la metafísica al rendimiento de la ciencia experimental. ¿Que se realizan descubrimientos e invenciones en el país de los fenómenos? De ninguno de ellos puede gloriarse la metafísica; su valor eurístico, como se dice, es absolutamente nulo. Nada se puede esperar de ella bajo este punto de vista. En el cielo no se trabaja . . .

En esto radica su grandeza: lo sabemos desde hace algunos millares de años. Inútil como es, decía el viejo Aristóteles, no sirve para nada, pues está por encima de toda servidumbre: inútil, porque es *supraútil,* buena en sí y para sí. Es necesario, pues, comprenderlo; si estuviera para servir a la ciencia de los fenómenos y contribuir a su rendimiento, sería vana por definición: querría ir más allá de esa ciencia, sin ser mejor que ella. Toda metafísica, sea de Descartes, de Spinoza o de Kant, cuya medida no es el misterio de lo que es, sino el estado momentáneo de la ciencia positiva, es falsa ya en su origen y en su raíz. La verdadera metafísica puede también decir a su manera y guardadas las debidas proporciones: "mi reino no es de este mundo". ¿Sus axiomas? El mundo material se esfuerza por ocultárselos y ella, a pesar de todo, se apodera de los mismos; ¿qué dicen, en efecto, los fenómenos, la falaz marea de lo empírico bruto, sino que lo que es no es, y que hay más en el efecto que en la causa? ¿Sus conclusiones? Contémplalas elevándose de lo visible a lo invisible, las subordina a un régimen de causaciones inteligibles puesto en este mundo, pero al cual, sin embargo, trasciende; régimen que no contraría en nada al sistema de consecuciones sensibles estudiadas por la ciencia experimental, pero que permanece estrictamente ajeno a él: movimiento de mi pluma sobre el papel —mano—, imaginación y sentidos externos —voluntad, inteligencia—, y el primer Agen-

te, sin cuya moción ningún ser creado obraría; tal serie no se opone en nada, pero tampoco ayuda a la determinación de las modificaciones vasomotrices o de las asociaciones de imágenes puestas en función mientras yo escribo. La metafísica exige una cierta purificación de la inteligencia; supone también una cierta purificación del querer y que se tenga el valor de adherirse a lo que no sirve, a la Verdad *inútil*.

Nada es sin embargo más necesario al hombre que esta inutilidad. Hemos menester, no de verdades que nos sirvan, sino de una verdad a la cual sirvamos. Pues ella es el alimento del espíritu; y la base de nuestra grandeza es el espíritu. La inútil metafísica entroniza el orden en la inteligencia especulativa y práctica; —y no un orden cualquiera, de simple policía, sino un orden que mana de la eternidad. Ella devuelve al hombre su equilibrio y su movimiento, que consiste, como es sabido, en gravitar con su cabeza en medio de las estrellas, hollando la tierra con sus plantas. Ella le descubre en toda la extensión del ser los valores auténticos y su jerarquía. Ella centra su ética y sitúa en la justicia el universo de su conocimiento, asegurando los límites naturales, la armonía y la subordinación de las diversas ciencias: lo cual importa mucho más al ser humano que la más lujuriante proliferación de la matemática de los fenómenos; pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo, si en definitiva pierde la rectitud de la razón? Estamos, por otra parte, tan enfermos que puede suceder que la límpida paz dispensada por una sana metafísica sea menos favorable al descubrimiento experimental que los ensueños o la aspereza de un espíritu sumergido en lo sensible; puede ser que las ciencias de la naturaleza gusten pescar en agua turbia; pero quizá también tengamos el derecho de sentirnos suficientemente colmados de los beneficios de la dispersión.

La metafísica nos sitúa en lo eterno y absoluto, nos traslada del espectáculo de las cosas al conocimiento de razón, —más firme en sí mismo y más seguro que las certidumbres matemáticas, aunque menos a nuestro alcance—, a la ciencia del invisible mundo de las perfecciones divinas descifradas en sus reflejos creados.

La metafísica no es un medio, es un fin, un fruto, un

bien honesto y deleitable; un saber de hombre libre, el saber más libre y más naturalmente real, el ingreso en los ocios de la gran actividad especulativa donde la inteligencia respira a sus anchas, colocada sobre la cima de las causas.

5. Sin embargo, esto no es todavía un bosquejo, ni aun el más imperfecto, de la alegría de la patria. Esta sabiduría se adquiere a modo de ciencia: de ahí su gran peso de labor y de aflicción de espíritu. La antigua maldición, *maledicta terra in opere tuo*, pesa más trágicamente sobre nuestra razón que sobre nuestras manos. Y notémoslo bien; salvo un privilegio de la buena Fortuna, meditando sobre la cual los antiguos no iban tan descaminados, la exploración de los supremos inteligibles nos promete sobre todo trabajo perdido y la terrible tristeza de verdades deshilvanadas y a retazos.

Los dioses nos envidian la sabiduría metafísica —el patrimonio doctrinal, único medio de llegar a ella sin riesgo de mayores desvíos, es constantemente ignorado—; los hombres la poseen y la poseerán por siempre de un modo fragmentario: no podía ser de otra manera. ¿Hay acaso paradoja más bella que una ciencia de las cosas divinas conquistadas por medios humanos, un goce de libertad, propio de los espíritus, obtenido por una naturaleza "sierva bajo tantos aspectos"? La sabiduría metafísica está en el más puro grado de abstracción, pues ella es la que más dista de los sentidos; su ámbito es lo inmaterial, un mundo de realidades que existen o pueden existir independientemente de la materia. Pero nuestro medio de ascensión señala también nuestros límites. Por necesidad de naturaleza, la abstracción, condición de toda ciencia humana, entraña, con la multiplicidad de las vistas particulares y complementarias, la dura ley del movimiento lógico, la lenta elaboración de los conceptos, la complicación y la inmensa maquinaria, más pesada que el aire, del aparato alado del discurso. La metafísica querría contemplar puramente, trasponer el razonamiento para entrar en la pura intelección. Aspira a la unidad de la simple mirada; se acerca a ella como a una asíntota, sin alcanzarla jamás. ¿Qué metafísico, para no hablar de los viejos Brahmanes, ha sentido mejor que Plotino ese ardentísimo anhelo de la sublime

unidad? Pero el éxtasis de Plotino no es el ejercicio supremo, sino más bien el punto de desvanecimiento de la metafísica, y la metafísica por sí sola no puede procurarlo. Esta dicha no común que Plotino conoció cuatro veces durante los seis años que Porfirio vivió en su compañía, aparece como un breve contacto con una luz intelectual naturalmente más poderosa; es el espasmo de un espíritu humano junto al cual pasa rozando un espíritu puro. Si creemos a Porfirio cuando nos dice que su maestro nació en el año XIII del reinado de Severo, que escuchó a Ammonius en Alejandría, que vino a Roma a los cuarenta años, que murió en Campania; cuando nos habla de su higiene y de su modo de vivir, de su bondad para con los huérfanos confiados a su solicitud, de su manera de enseñar, de componer sus obras, de pronunciar el griego, de la justeza de su ortografía, etc. ¿por qué no le creeremos cuando nos dice que el filósofo estaba inspirado por un demonio superior que habitaba en él y que bajo una forma sensible se apareció en su muerte? "En ese momento una serpiente pasó bajo el lecho en el cual estaba acostado y se deslizó en un agujero de la pared. Y Plotino entregó su espíritu [4]." Sería asombroso que el *eros* metafísico no recurriera, allí donde Cristo no reina todavía, a una especie de colusión con las naturalezas intelectuales sobrehumanas, *rectores huius mundi* ("rectoras de este mundo").

Mas volvamos a nuestra exposición. Digo que la metafísica no sufre sólo la necesidad común de la abstracción y del discurso. Sufre una enfermedad que le es propia. Ella es una teología natural; su objeto por excelencia es la Causa

[4] PORFIRIO, *Vida de Plotino*, II, 25. Más adelante (c. 10) Porfirio nos relata cómo un sacerdote egipcio llegado a Roma había propuesto a Plotino hacerle ver el espíritu que en él habitaba y cómo había evocado a ese demonio que al fin resultó ser un dios. "No se pudo, agrega, interrogar al demonio ni tenerlo mucho tiempo presente a la vista, porque uno de sus amigos, espectador de la escena, a quien se había confiado el cuidado de los pájaros a los que tenía en su mano, los ahogó de alegría o quizá de susto. Plotino estaba por consiguiente asistido por uno de los demonios más divinos; constantemente dirigía hacia él el ojo divino de su espíritu. Por ese motivo escribió el tratado *Sobre el demonio que hemos recibido en herencia*, en donde se esfuerza por dar razón de las diferencias entre los seres que asisten al hombre."

de las causas. Intenta conocer el Principio de todo lo que es. ¿Y cómo no aspiraría a conocerlo con una ciencia perfecta y acabada, la única capaz de saciarla plenamente, a conocerlo en sí mismo, en su esencia, en lo que propiamente lo constituye? Si el deseo de ver la Causa primera es natural al hombre —aunque "condicional" e "ineficaz", pues precisamente en nosotros no proviene de una proporción natural a su objeto—, es natural de un modo especial al metafísico, quien, si merece el nombre de tal, no puede menos que sentirse aguijoneado por él. Pero la metafísica no nos introduce en el conocimiento de Dios sino por analogía; nos habla de lo que El no tiene como propio, de la comunidad de esas perfecciones trascendentales que se hallan a la vez —bajo modos infinitamente diversos— en Él y en las cosas: conocimiento verdadero, cierto, absoluto, el más sublime deleite de la razón y por el cual vale la pena ser hombre, pero que permanece infinitamente lejos de la visión y que hace sentir con más intensidad el peso abrumador del misterio. *Per speculum in aenigmate* ("por reflejo en enigma"). Se comprende pues demasiado bien por qué el fruto más sabroso de la vida intelectual deja todavía insatisfecho al hombre.

Es porque, en verdad, en nosotros la vida intelectual no se basta. Le es menester un complemento. El conocimiento introduce en nuestra alma todas las formas y todos los bienes, pero despojados de su existencia propia y reducidos a la condición de objetos de pensamiento. Presentes, como injertados en nosotros, pero bajo un modo de ser esencialmente incompleto, exigen ellos completarse, engendran en nosotros unas como fuerzas de gravedad, encienden el deseo de alcanzarlos en su existencia propia y real, de poseerlos, no ya en su idea, sino en su realidad. El amor que de ahí nace impulsa al alma a una unión de orden real que la inteligencia por sí sola, salvo el caso extremo de la visión de Dios [5], no

[5] Por la visión el alma deviene Dios "intencionalmente" *(secundum esse intelligibile)*, no substancialmente, pero con una "unión real" *(unio secundum rem)*, puesto que lo alcanza y lo ve *por la misma esencia infinita de Dios* actuando inmediatamente sobre la inteligencia en el orden inteligible. La inteligencia sobrenaturalizada por la luz de la gloria es así como la mano por la cual los bienaventurados alcanzan a Dios.

puede hacer efectiva. Por eso —a menos de impedirlo alguna inhumana desviación— la vida intelectual termina necesariamente en nosotros por confesarse indigente y culmina al fin en un ansia. Es el problema de Fausto. Si la sabiduría humana no termina en el amor de Dios, declinará hacia Margarita. Posesión mística del Dios Santísimo en la caridad eterna o posesión física de una carne corruptible en la fugacidad del tiempo; es menester desembocar en esto; por hábil que uno sea, la elección es inevitable.

6. Esta es, sin que lo podamos remediar, la miseria de la metafísica (y también, por otro lado, su grandeza). Ella enciende el deseo de la unión suprema; suscita el ansia de una posesión espiritual consumada en el orden mismo de la realidad, y no sólo de la idea, que no le puede dejar satisfecha.

Nosotros predicamos otra sabiduría, que es escándalo para los judíos y demencia para los griegos: en su principio está, por sobre todo humano esfuerzo, como don que es de la gracia deificante y de la libérrima largueza de la Sabiduría increada, el *amor loco* de esta Sabiduría por cada uno de nosotros; y en su término, la unión íntima del espíritu con ella. Sólo Jesucristo crucificado, el Mediador suspendido entre el cielo y la tierra, nos introduce en sus inefables intimidades. Al Hallaj, amputados sus pies y sus manos, y, también él, crucificado en el patíbulo, al preguntársele: "¿Qué es la mística?", respondió: "en su grado ínfimo, hela aquí". —"¿Y su grado supremo?" —"Ah, tú no puedes comprenderlo; no obstante, verás más tarde lo que sucederá. Yo doy testimonio de él en el misterio divino; ahí existe aunque oculto aún a tu mirada"[6].

[6] Louis Massignon, *Al Hallaj martyr mystique de l'Islam, exécuté a Bagdad, le 26 mars 922*. Paris, Geuthner, 1922, t. I, p. 9 y 306. Citamos aquí a Al Hallaj porque, si nos podemos atrever a conjeturar acerca del secreto de los corazones, todo induce a creer que este gran místico musulmán condenado porque enseñaba la unión de amor a Dios, y que manifestó hasta el fin su deseo de seguir a Jesús, poseyó la gracia y los dones infusos (pertenecía al "alma" de la Iglesia) y pudo en consecuencia ser elevado a la contemplación mística auténtica. A esta conclusión se adhiere el R. P. Maréchal en su recensión del admirable trabajo de M. Louis Massignon (J. Maréchal, *Recherches de science religieuse*, mayo-agosto de 1923). Cf. más adelante, cap. VI, 26.

La sabiduría mística no es la beatitud, la perfecta posesión espiritual de la realidad divina, pero es su comienzo, ya que nos introduce desde aquí abajo en la sublimidad de aquella luz incomprehensible y nos hace gustar, palpar y saborear las dulzuras infinitas de ese Dios que no pasarán jamás, porque los siete dones continuarán en la visión beatífica la obra que en nosotros inauguran en la fe.

No podemos perdonar ni a los que la niegan ni a los que, extraviados por una presunción metafísica inexcusable, la corrompen, el que conociendo la trascendencia divina no la quieran adorar. Las doctrinas, arrogantes y volubles, que en nombre de la sabiduría de Oriente algunos occidentales nos proponen —no hablo aquí del pensamiento oriental en sí, cuya exégesis requiere multitud de distinciones y de matices—, son una negación radical de la sabiduría de los santos. Pretendiendo llegar, por medio de la sola metafísica, a la contemplación suprema, buscando la perfección del alma fuera de la caridad, en cuyo misterio no les es dado penetrar, sustituyendo la fe sobrenatural y la revelación de Dios por el Verbo encarnado —*unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* [7]— por una pretendida tradición secreta heredada de ignorados maestros del Conocimiento, dichas doctrinas mienten porque dicen que el hombre puede agregar algo a sus dimensiones naturales y entrar por sí mismo en el santuario de lo sobrehumano. Su hiperintelectualismo esotérico, concebido para suplantar la verdadera metafísica, no es más que un espejismo falaz y pernicioso que conduce la razón al absurdo y arroja el alma a la segunda muerte.

Mas hay una segunda manera cómo la vana filosofía puede ser enemiga de la sabiduría: no ya suprimiendo la sabiduría de los santos ante la metafísica, sino embrollándola en mayor o menor grado y, en los casos más graves, confundiéndola decididamente con la metafísica, lo que equivale a corromper a fondo su naturaleza. Así se explica cómo un espíritu dócil, atento y penetrante, después de quince años de fervientes investigaciones efectuadas con todo

[7] "El Hijo unigénito, existente en el seno del Padre, él mismo le ha hecho conocer" (Juan 1, 18).

el esfuerzo de la más minuciosa y apasionada erudición, ha podido desfigurar tan trágicamente al héroe místico cuyo drama interior se había propuesto diseñar. ¡Ay! Como si un filósofo, a base de una información histórica, exhaustiva si se quiere, y de la más intuitiva simpatía bergsoniana, pudiera penetrar en la intimidad de un santo, revivir en sí a un Juan de la Cruz! Todas las falsas llaves de la filosofía se rompen por la sencilla razón de que la cerradura no existe; aquí no se penetra sino a través de las paredes. Por íntima que sea mi amistad con usted, mi querido Baruzi, debo confesar que, queriendo iluminar a san Juan de la Cruz a la luz leibnitziana, quitándole a su contemplación lo que fué vida de su vida: la gracia infusa y la operación de Dios en él, presentándolo como un no sé qué gigante malogrado de la metafísica por venir, sin haberse liberado aún de las supersticiones "extrinsecistas", pero buscando ante todo adquirir, por un proceso de despojamiento donde el espíritu del hombre hace todo el trabajo, una comprensión intelectual de Dios cada vez menos burda, y lográndolo tan bien que nos conduce "en cierto modo más allá del cristianismo" [8], ha trazado usted una imagen del santo de la cual éste habría abominado y cuya irritante falsedad, unida a tanto celo, es para nosotros objeto de asombro y de dolor [9]. El justo que

[8] JEAN BARUZI, *Saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª edición, p. 230.

[9] Cf. Dom Phil. CHEVALIER, *Vie Spirituelle*, mayo 1925, y el R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, ibid. julio-agosto 1925; y el opúsculo de ROLAND DALBIEZ, *Saint-Jean de la Croix d'après M. Baruzi* (edición de la *Vie Spirituelle*).

En la segunda edición de su libro, Juan Baruzi ha tenido el tino de suprimir ciertos pasajes incongruentes, y su prólogo indica que ahora comprende mejor la dificultad y la amplitud de los problemas por él estudiados. Sin embargo, en el fondo, su pensamiento no ha cambiado. ¿No nos dice todavía (p. 674) que "cuando el místico alcanza esa pureza noética, se aparta de lo que León Brunschvicg, en profundas observaciones [...] llama el "psiquismo naturalista" y vuelve, por el contrario "al idealismo intelectualista"? Desconociendo la esencia misma de la mística de San Juan de la Cruz, no es de extrañar que la acerque (según analogías accidentales tomadas como analogías de fondo, pp. 676-677) a la mística de Plotino (la cual, sin embargo, por su parte permanece bastante lejos de lo que M. León Brunschvicg

usted describe *no* vive de la fe. Tal *teópata* no sufre las cosas divinas, sino un ataque de Sorbona.

La contemplación de los santos no está en el plano de la metafísica sino en el de la religión. Esta suprema sabiduría no depende del esfuerzo del intelecto en busca de la perfección del saber, sino del don del hombre entero en busca de una rectitud perfecta respecto a su Fin. Ninguna relación tiene con el "embrutecimiento" aconsejado por Pascal al orgulloso (si ella está ahí, es porque el orgullo ha caído ya); pero ella conoce tan bien que ya no sueña en conocer. Este saber, el más sublime, supone que se ha renunciado al saber.

Los santos contemplan, pero no para conocer, sino para amar. Y no aman para amar, sino para el amor de Aquel a quien aman. Y hasta la unión con Dios exigida por el amor, es buscada por Dios, primer amado, y no se aman ellos mis-

llama "el idealismo intelectualista") y que estime que, independientemente de todo problema de influencia, Juan de la Cruz reproduce, "en el más secreto movimiento de su pensamiento" (p. 677), el neoplatonismo.

En el prólogo de esa segunda edición niega haber tenido jamás la intención de "trasladar el ámbito de lo místico al plano de lo metafísico" (p. III) o de representar "a Juan de la Cruz como absorbiéndose en una Deidad que se opondría al Dios vivo del cristianismo" (p. XIII). Por nuestra parte, no hemos criticado sus intenciones sino tan sólo su filosofía y las interpretaciones que inevitablemente le sugiere.

Si ha señalado lealmente que "esta génesis divina se cumple en el interior del Cristianismo" (*op. cit.* p. 656), todo su libro ha sido concebido a base del tema de que todo ocurrió así de una manera *contingente* (respecto a la experiencia mística misma de Juan de la Cruz): de hecho tal experiencia es cristiana, pero ahí se ha producido una combinación, una síntesis, entre lo que es esencial y necesariamente de la mística y lo que brota del cristianismo. "El alma es sin embargo sin límite, y Dios lo es en sí mismo también. Pero el alma desnuda, el Dios sin modo, *se combinan* aquí con el alma tocada por la gracia mística, con el Dios en tres Personas del Cristianismo teológico. [...] *La síntesis* se cumplió en él más vivamente quizá que en ningún otro místico católico, pues a un intenso amor de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, *se agregó* la adhesión pura a la Divinidad esencial, a la «Deidad», y, aunque el término no figura en su lengua —al Uno"—. (Pp. 674-675. Las palabras subrayadas lo han sido por nosotros). Cf. más adelante, cap. IX, 16.

Cuando un filósofo recuerda y expone la historia de otro espíritu, se halla peligrosamente expuesto a creer que a él le pertenece conducir

mos más que por El [10]. El fin de los fines no es para ellos hacer exultar su inteligencia y su naturaleza, y de consiguiente detenerse en sí mismos; es cumplir la voluntad de

a éste a la plena verdad de su naturaleza a la cual da por supuesto que no ha sabido llegar. La historia recuerda al filósofo que ella no tiene otro Dios que Dios y que no está en nuestro poder el reengendrar las Ideas creadoras. También es peligroso por lo mismo imponer la obediencia de sus propios dioses al héroe que uno admira. A los ojos de Baruzi el anhelo más auténtico de Juan de la Cruz tendía a un puro conocimiento, que, trascendiendo al infinito, por una incesante autodestrucción del saber, toda condición mental y todo dato perceptible, nos haría trascender nuestra naturaleza, no en verdad entrando en la espesura de *realidades sobrenaturales* por alcanzar místicamente según su modo propio, sino tan sólo entrando en un *modo* (sin modos) de conocer (cf. pp. 454, 600-601, 612-613), en un reino de no-saber superior a nuestra manera de probar y comprender y en donde conoceríamos mejor las mismas realidades que son objeto de la metafísica y de la filosofía, "el Ser" (p. 448), "las cosas" (p. 584), "el universo" (pp. 584, 685), "el Uno divino" (p. 675). (En las pp. 639 y 645 se trata de "éxtasis cósmico" y de "descubrimiento cósmico".) Baruzi separa la "fe mística" de la fe dogmática (p. 448, cf. pp. 510-511, 600-601, 659), lo cual es directamente contrario al pensamiento y a la experiencia de Juan de la Cruz; y si no ignora la misión del amor en la mística de éste, redúcelo en sumo grado y no muestra sus alcances; su exposición da irremediablemente la impresión de que el amor sería en este místico, como en el neoplatonismo, una especie de *nisus* [de "esfuerzo"], metafísico destinado a introducirnos "en un mundo nuevo" (p. 611) y simple medio de una "noética" trascendente; llega así a desconocer lo más central y personal de Juan de la Cruz, a saber, la soberana y vital certidumbre de la primacía del amor.

Algunas líneas de Juan Baruzi (*Nota final* de la segunda edición, p. 727) nos obligan a entrar en estos pormenores. Si le hemos criticado con cierto rigor y acritud es porque, a nuestros ojos, los problemas que trata y que también para él revisten importancia capital, no son del dominio de la pura erudición, pues envuelven verdades esenciales; de ahí también que el aprecio mismo en que, a pesar de nuestros disentimientos, tenemos el gran esfuerzo de Baruzi, nos haga deplorar que tanta humana labor termine por falsearle el mensaje del santo a quien ha querido honrar.

[10] Entonces el amor de sí *secundum rationem proprii boni*, "en razón del bien propio", no desaparece, sino que su acto da lugar al del amor de caridad, en donde el hombre se ama a sí mismo *propter Deum et in Deo*, "por Dios y en Dios" (*Summa*, II-II, 19, 6; 19, 8 ad 2; 19, 10), y que, terminándolo y elevándolo, contiene en sí el amor natural que cada uno profesa a su ser, y, más que a su ser, a Dios (I, 60, 5; II-II, 25, 4).

Otro. contribuir al bien del Bien [11]. No buscan su alma; la pierden, renunciando a ella. Si, al entrar en el misterio de la filiación divina, llegando a ser *algo de Dios*, ganan una personalidad trascendente, una independencia y una libertad a la que nada se parecen las cosas del mundo, es porque lo olvidan todo, no para vivir ellos, sino para que en ellos viva el Amado.

Sin dificultad concedería yo que las antinomias descubiertas por los "nuevos místicos" [12] en el misticismo tradicional —pues conciben de él una idea artificial, viciada por los solemnes prejuicios modernos sobre la vida del espíritu—, caracterizan, en efecto, muchos seudomisticismos filosóficos. (Y hasta el *nuevo misticismo* con dificultad podría verse libre de ellas). Pero, referidas a una vida mística auténtica, pierden toda significación; pues en ésta nada pesan ni el "querer creador", que busca la exaltación directa en la pura aventura y una superación sin fin, ni el "querer mágico", que busca la exaltación de sí en la dominación del mundo y una posesión acabada; sino el amor (no olviden nuestros filósofos que él, y sólo él, lo resuelve todo), y la caridad que usa del conocimiento —al cual torna, bajo la acción del Espíritu Santo, sabroso y presencial—, para adherirse más plenamente al Amado. Aquí el alma no quiere exaltarse, ni tampoco abolirse: quiere unirse a Aquel que la ha amado primero. Pues aquí hay un Dios que no es un simple nombre sino una realidad, hay un Real y hasta un

[11] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa*, II-II, 26, 3, ad 3: "Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiae; magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae; quia majus est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso; et ideo simpliciter, homo magis diligit Deum ex charitate, quam seipsum" ["Si alguien quiere disfrutar de Dios, es en virtud del amor con que Dios es amado con amor de concupiscencia; pero más amamos a Dios con el amor de amistad que con el de concupiscencia; pues es mayor bien Dios en sí que el bien de que, al disfrutar de él, podemos participar; y por eso, simplemente, el hombre ama más a Dios por la caridad que a sí mismo"]. Cf. además Cayetano, *in* II-II, 17, 5.

[12] Cf. Henri Lefebvre, "Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme", *Philosophies*, marzo 1925.

Sobrerreal que existe desde el principio, antes de nosotros, sin nosotros; aprehensible no humana ni angélicamente, sino divinamente; y que para eso nos diviniza; un Sobreespíritu cuya aprehensión no limita sino que ilimita al espíritu finito, ¡Vos el Dios vivo, Creador nuestro! Antes de discutir sobre el misticismo, debe usted, John Brown, resolver una cuestión capital: Pierre Morhange ¿ha sido creado?

La contemplación de los santos no procede del espíritu del hombre, sino de la gracia infusa. (Hablemos teología, ya que no es posible responder a las cuestiones que atormentan a nuestra época sin recurrir a las nociones de la ciencia sagrada). Digo que la contemplación es sí nuestro fruto perfecto, pero en cuanto nacidos del Agua y del Espíritu. Obra sobrenatural por esencia, que emana en verdad de nuestro fondo sustancial y de nuestros poderes naturales de actividad, pero en cuanto nuestra sustancia y actividad, pasivas en sí mismas ante el Dios Todopoderoso, son por El, y por los dones que El injerta en ellas, sobreelevadas respecto a un objeto divino, absolutamente inaccesible como tal a las solas fuerzas de la naturaleza [13]. Obra soberanamente personal, y libre y activa, vida que mana para la eternidad, pero que es para nosotros como un no-obrar y una muerte, puesto que, sobrenatural no sólo por su objeto sino por su modo propio de proceder, emana de nuestro espíritu movido por Dios solo, y depende de la *gracia operante* en donde toda la iniciativa es de Dios. Y puesto que la fe es la raíz y fundamento de toda la vida sobrenatural, una obra de tal carácter es inconcebible sin la fe, "fuera de la cual no hay medio próximo y proporcionado" para la contemplación [14].

En fin, la contemplación de los santos no es sólo *para* el amor divino, ella es también *por* él. No supone sólo la virtud teologal de la Fe, sino también la virtud teologal de la Cari-

[13] Los filósofos que, a propósito de la doctrina de la "potencia obediencial", hablan de *sobrenatural aplicado*, no han leído jamás a los teólogos tomistas, o, si los han leído, no los han comprendido. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, P., q. 12, disp. 14. a. 2 (Vives, t. II).

[14] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, VIII. Véase más adelante, cap. VIII, 16.

dad, y los dones infusos de Inteligencia y de Sabiduría, que en el alma no existen sin la caridad. A ese Dios percibido por la fe en la oscuridad y como desde lejos, pues para la inteligencia hay distancia cuando no hay visión, el amor lo alcanza inmediatamente en sí mismo, y nos une de corazón a las mismas realidades ocultas en la fe. La sabiduría mística conoce las cosas divinas arraigadas así en nosotros por la caridad, y a Dios hecho nuestro por la caridad, bajo una moción y una regulación actual del Espíritu Santo, experimentado por y en el amor como dándose a nosotros en nosotros, y conoce afectivamente, "en virtud de una incomprensible unión" [15], en una noche superior a todo conocimiento distinto, a toda imagen y a toda idea, como trascendiendo infinitamente todo lo que de aquéllas podrán jamás pensar todas las criaturas. *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator* [16]. Sabiduría secreta que purifica el alma en secreto, alcanza a Dios como Dios oculto, como Dios Salvador y tanto más Salvador cuanto más oculto. A pesar de permanecer bajo la dependencia de la teología [17] y de depen-

[15] Dionisio, *De Divinis Nominibus*, VII, 3.

[16] "Verdaderamente eres tú un Dios escondido, Dios de Israel Salvador" (Isaías 45, 15).

[17] La sabiduría mística está sometida a la teología, al menos en los enunciados comunicables con los cuales la experiencia mística es traducida por el lenguaje humano —es decir, en lo que no es ya, propiamente hablando, la experiencia mística en sí, sino la teología de la cual está impregnada (véase más adelante, cap. VIII, § 13)—. El teólogo juzga así al contemplativo no precisamente en cuanto contemplativo, sino en cuanto el contemplativo desciende al campo de la expresión conceptual y de la comunicación racional. En el mismo sentido puede un astrónomo juzgar a un filósofo que habla de astronomía.

Mas de suyo la sabiduría mística es superior a la sabiduría teológica, y quien juzga al teólogo especulativo es el espiritual, no en el orden de la doctrina sino en el de la experiencia y de la vida. *Spiritualis judicat omnia et a nemine judicatur* ["el espiritual juzga todas las cosas; mas él no es juzgado de nadie"]. (San Pablo, 1 a los Corintios 2, 15.)

Juzgar, en efecto, de la sustancia secreta e incomunicable de la experiencia mística en sí misma, y el discernimiento de los espíritus, no es de suyo oficio del teólogo especulativo, sino de los mismos hombres espirituales, y del teólogo en cuanto es él mismo un hombre espiritual y posee la ciencia práctica (véase cap. VIII, §§ 7 y 8) de las vías místicas. "Tal es, en efecto, la regla apostólica (escribe Juan de Santo

der asimismo, como de sus condiciones y bases humanas, de las múltiples nociones y signos conceptuales con que la Verdad divina se manifiesta a nuestra inteligencia, sin discrepar en lo más mínimo de los dogmas revelados, y, por el contrario, conociendo mejor que por los conceptos lo mismo que las fórmulas conceptuales del dogma comunican a la inteligencia humana, ¿cómo no sobrepasará toda noción distinta y todo signo expresable, para adherirse así, en la experiencia del amor, a la realidad misma que es el objeto primero de la fe? Henos aquí en los antípodas de Plotino. No se trata aquí de elevarse intelectualmente más allá de lo inteligible, de ascender por la metafísica y su escala dialéctica sabiamente regulada hasta la abolición —todavía natural— de la intelección natural, hacia un sobreinteligible para ahí extasiarse angélicamente. Se trata de elevarse amorosamente más allá de lo creado, de renunciar a sí mismo y a todo para ser arrebatado por la caridad, en la noche transluminosa de la fe, bajo la operación divina, hasta un soberano conocimiento sobrenatural del sobrenatural ilimitado, para allí transformarnos en Dios por el amor. Porque en de-

Tomás): "*No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus para saber si ellos son de Dios* (1 JUAN 4). Y también: *No despreciéis las profecías, sino probad todas las cosas y conservad lo que es bueno* (SAN PABLO, 1 a los Tesalonicenses, 5) ... Este examen debe normalmente efectuarse en común...

"Esto no quiere decir que en esto el don del Espíritu Santo esté sometido a la virtud de prudencia, o le sea inferior, o reciba su determinación de ella, pues los que juzgan de estas revelaciones o de estas verdades no deben proceder según las razones de la prudencia humana, sino según las reglas de la fe a la cual están sometidos los dones del Espíritu Santo, o según los mismos dones, que pueden hallarse con más excelencia en unos que en otros. Pero si, no obstante, en el examen de estas cosas se emplean ciertas razones humanas o teológicas, éstas son consideradas de un modo secundario, y sólo como medios para explicar mejor lo concerniente a la fe, o al instinto del Espíritu Santo.

"Por eso en el examen de las cosas espirituales y místicas, no se ha de recurrir sólo a teólogos escolásticos, sino también a hombres espirituales adornados de la prudencia mística, que conocen las vías espirituales y saben discernir los espíritus" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los Dones del Espíritu Santo*, V, 22, obra traducida del latín al francés por RAÏSSA MARITAIN, pp. 201-202).

finitiva no hemos sido creados más que para este amor" [18].

No, la metafísica no es la puerta de la contempaclión mística. Dicha puerta es la humanidad de Cristo, por quien se nos ha dado gracia y verdad. *Yo soy la puerta* —ha dicho El mismo— *y el que por mí entrare se salvará, entrará y saldrá y hallará pastos.* El alma, introducida por El, asciende y penetra en la oscura y desnuda contemplación de la Divinidad pura; y retorna afuera en la contemplación de la santa Humanidad. Y aquí como allá encuentra "pastos" y se nutre de su Dios [19].

7. En todo signo, concepto o nombre hay que considerar dos cosas: el objeto en sí, que él hace conocer, y el modo como hace conocer. En todos los signos de que nuestra inteligencia se vale para conocer a Dios, el *modo* de significar es deficiente e indigno de El, pues está proporcionado, no a Dios, sino más bien a lo que no es Dios, es decir, al modo como existen en las cosas las perfecciones que en estado puro preexisten en Dios. De la misma manera imperfecta como las cosas creadas representan a Dios, de quien proceden, de esa misma manera nuestras ideas, que ante todo y directamente aprehenden lo creado, hacen conocer a Dios. La perfección que ellas significan y que puede —si es de orden trascendental— existir tanto en el estado increado como en el estado creado, deben esencialmente significarla tal como existe en el estado creado, limitado, imperfecto. Por eso también todas las palabras con que nombramos a Dios, aun cuando designen una sola y misma realidad indeciblemente una y simple, no por eso son sinónimas, ya que significan la manera como están en las criaturas, participadas y divididas, las perfecciones preexistentes en Dios en estado de soberana simplicidad. Dios es la Bondad subsistente y la Verdad subsistente y el mismo Ser subsistente, pero la Idea de la Bondad, de la Verdad, del Ser, si subsistiera en estado puro, no sería Dios.

[18] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, segunda redacción, estr. 28 (19), Silv., III, 362.

[19] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Quodlib.* VIII, a. 20; "Josephus a Spiritu Sancto, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Disp. prima prooemialis, q. 2, I (edición 1924, Beyaert, Bruges, t. I, p. 117).

Síguese de aquí que los nombres y conceptos que en modo propio convienen a Dios guardan, al aplicarse a él, todo su valor inteligible y toda su significación: el significado está en Dios *todo entero* y con todo lo que lo constituye para la inteligencia ("formalmente", dicen los filósofos); al decir "Dios es bueno" calificamos intrínsecamente la naturaleza divina y sabemos que hay en ella todo lo que necesariamente comprende la bondad. Pero en esta perfección en acto puro —que es Dios mismo—, hay infinitamente *más* que lo significado por su concepto y su nombre. Ella existe en Dios en una forma que excede al infinito nuestra manera de concebir, ("eminentemente", dicen los filósofos). Sabiendo que Dios es bueno, ignoramos todavía qué es la Bondad divina, pues El es bueno y verdadero como ningún otro; y es como no es ninguno de los seres que nosotros conocemos. "Así el nombre de sabio —dice santo Tomás—, cuando se dice de un hombre, *describe* y envuelve en cierto modo la cosa significada, pero no ocurre lo mismo cuando se dice de Dios; la cosa significada queda entonces incomprendida e incircunscrita y excede la significación del nombre [20]."

Todo conocimiento de Dios por ideas o conceptos —ideas adquiridas, como en la metafísica y la teología especulativa, o infusas, como en la profecía—, todo conocimiento puramente intelectual de Dios que no sea la Visión beatífica, si bien puede ser absolutamente cierto y verdadero y constituir un saber auténtico y deseable sobre todos, permanece en consecuencia irremediablemente deficiente, desproporcionado, por su modo de captar y de significar, al objeto conocido y significado.

Es claro que si nos es dado conocer a Dios, no todavía *sicuti est*, por su esencia y en la visión, pero al menos según la trascendencia misma de su deidad, valiéndonos de un modo de conocer que conviene al objeto conocido, tal conocimiento no podrá ser obtenido por vía puramente intelectual. Trascender toda manera de concebir permaneciendo en la línea de la inteligencia y, de consiguiente, del concepto, es una contradicción en los términos. Es necesario pasar por

[20] Santo Tomás de Aquino, *Summa* I, 13, 5.

el amor. Sólo el amor, el amor sobrenatural, puede efectuar esa superación. La inteligencia no puede aquí abajo trascender todo modo sino en una renunciación al saber en donde el Espíritu de Dios, valiéndose de la connaturalidad de la caridad, y de los efectos producidos en la afección por la unión divina, comunica al alma una experiencia amorosa aun de aquello a lo cual ninguna noción acerca ni puede acercar. "Entonces el alma, despegada del mundo sensible y del mundo intelectual, penetra en la misteriosa oscuridad de una santa ignorancia, y, renunciando a todo dato científico, se pierde en Aquel que no puede ser visto ni aprehendido; dada toda entera a ese soberano objeto, no pertenece a sí misma ni a otros; se une a lo desconocido por la más noble porción de sí misma; y en razón de su renunciamiento a la ciencia, bebe en fin en esta ignorancia absoluta un conocimiento que su inteligencia jamás podría alcanzar [21]."

8. No parece sino que el curso de los tiempos modernos estuviera bajo el signo de la ruptura entre la carne y el espíritu, o de la dislocación progresiva de la figura humana. Es demasiado claro que este tránsito de la humanidad por el régimen del Oro y de la Técnica [22] señala una materialización progresiva de la inteligencia y del mundo. Por otra parte, y como en compensación de este fenómeno, el espíritu, del cual prescinde cada día más nuestra actividad discursiva y social, y que se ve así dispensado de asegurar bien muchas funciones orgánicas de la vida humana, adquiere una especie

[21] Dionisio, *Theologia mystica*, cap. I, 3.

[22] De suyo las técnicas materiales deberían abrir el camino a una vida más desprendida de la materia, pero por culpa del hombre tienden de hecho a oprimir la espiritualidad. ¿Quiere decir esto que es necesario renunciar a la técnica y entregarse a vanos lamentos? Jamás hemos pensado tal cosa. Pero es menester que la razón imponga aquí su regulación humana. Y si ella lo logra sin recurrir a soluciones puramente despóticas, e inhumanas por otros títulos, la materialización de la cual hablamos habrá sido superada, al menos por un tiempo. De ninguna manera pretendemos enunciar aquí la ley de una curva necesaria de acontecimientos; intentamos sólo subrayar, en el punto de vista en que estamos, la significación tendencial de la curva seguida por ellos hasta el día de hoy, y que la libertad humana *puede* rectificar.

de liberación —al menos virtual. Las palabras de Jean Cocteau: "la fotografía ha liberado a la pintura" se pueden aplicar a cualquier terreno. La imprenta había liberado a las artes plásticas de la función pedagógica que les incumbía en tiempo de las catedrales. Las ciencias de los fenómenos han desligado a la metafísica del cuidado de explicar las cosas de la naturaleza sensible, y de tantas ilusiones que de ella se habían seguido para el optimismo griego. Ciertamente es preciso felicitarnos de esta purificación de la metafísica. Pero mengua nuestro gozo cuando comprobamos que en el orden práctico, el gobierno de las cosas, a medida que requiere de la inteligencia un trabajo material más pesado, se separa más de la vida que ella vive por sobre el tiempo. La tierra no ha menester ya de ángel motor; el hombre la impulsa con la fuerza de sus brazos. El espíritu se vuelve al cielo.

Sin embargo, el hombre es carne y espíritu no ligados por un hilo, sino unidos en sustancia. Para él es una tribulación metafísica torturante el que las cosas humanas cesen de ser según la medida del compuesto humano, pues unas piden su número a las energías de la materia, y otras a las exigencias de una espiritualidad descarnada. Podría sospecharse que el día en que esta elongación llegue a ser tal que nuestro corazón estalle, habrá pasado la figura de este mundo.

En cuanto a las cosas mismas del espíritu, su "liberación" está en grave riesgo de ser una ilusión —cosa mucho peor que la servidumbre—. Las trabas impuestas por el servicio del hombre éranles no poco ventajosas, pues, aunque les eran gravosas, sin embargo les daban su contrapeso natural. ¿Angelización del arte y del conocimiento? Toda esa pureza posible, ¿no llegará a perderse en un brutal frenesí? Volverá a encontrarse, sí, mas sólo en la grey del Espíritu. En donde esté el Cuerpo allí se congregarán las águilas. Si la cristiandad de otros tiempos ha perecido, la Iglesia de Cristo por su parte ha continuado elevándose, libertada también ella poco a poco del cuidado de las ciudades que la rechazan, de la providencia temporal que, en pleno derecho, ejercía para sanar nuestras heridas. Y cuando despojada, desnuda de todo, huya a la soledad, llevará consigo todo lo que en el mundo haya quedado, no só-

lo de fe y de caridad y de contemplación verdadera y genuina, sino también de filosofía, de poesía y de virtud; y este depósito rejuvenecerá en ella con belleza jamás soñada.

9. La capital trascendencia de la crisis actual radica en que, por ser más universal que ninguna otra, nos obliga a todos a elecciones decisivas. Hemos llegado a la línea de división de las aguas. A causa de la prevaricación del Occidente, que ha abusado de las gracias divinas y dejado perder los dones que para Dios debió hacer fructificar, fácil es comprobar que el orden de la razón, por no haber sabido someterse al de la caridad, se ha corrompido en todas partes y para nada sirve. El virus del racionalismo ha introducido la discordia entre la naturaleza y la *forma de la razón*. Se ha tornado asaz difícil mantenerse en adelante en lo humano. Es necesario situarse por encima de la razón para defenderla; o debajo de la misma, para combatirla. Ahora bien, sólo las virtudes teologales y los dones sobrenaturales están por encima de la razón. De todos lados —entre los nuevos humanistas como entre los partidarios del materialismo dialéctico (como en otro tiempo entre los barresianos)— se oye clamar: ¡espíritu, espiritualidad! Pero, ¿qué espíritu invocáis? Si no es al Espíritu Santo, lo mismo da invocar al espíritu de madera que al espíritu de vino. Todo lo que se dice o llama espiritual, o suprarracional, pero no arraiga en la caridad, no favorece más que a la animalidad. El odio de la razón no será otra cosa que la insurrección del género contra la diferencia específica. El ensueño es radicalmente contrario a la contemplación. Si la pureza consiste sólo en desligarse totalmente de la vida según el sentido y de sus mecanismos, ella está más en la bestia que en el santo.

El mundo, ese mundo por el cual Cristo no oró, ha elegido ya su camino. Desligarse de la *forma rationis*, huir lejos de Dios, en un imposible suicidio metafísico, lejos del orden cruel y salvador establecido por la Ley eterna, tal es el anhelo que hace estremecer a la carne del hombre viejo, tal era el del Anciano de los ancianos, cuando caía del cielo como un rayo. Para expresarlo en lo absoluto, tan plenamente

como es posible a un ser que, la mayor parte del tiempo, no sabe lo que hace, se precisa una especie de heroísmo. (El diablo tiene sus mártires.) Testimonio sin promesa, ofrecido a lo que está más que muerto . . . En cuanto a la gran masa de los hombres, a estar a las condiciones ordinarias de la naturaleza humana, puédese creer sin dificultad que seguirá la misma pendiente, pero sin voluntad ni coraje, anestesiada por el ideal. ¡Es tan resbaladiza esta pendiente!

Sería un error, no obstante, juzgar sólo según la naturaleza. Ahí está la gracia, de la que podemos esperar grandes sorpresas. Mientras este viejo mundo continúa rodando por el precipicio, ahí está el verdaderamente nuevo, el impulso secreto, invencible, de savia divina en el Cuerpo místico que perdura y no envejece, el venturoso despertar de las almas bajo el signo de la Virgen y del Espíritu. ¡Oh Sabiduría, que te derramas con fuerza de un polo al otro del mundo y congregas los extremos en la unidad! ¡Oh promesa, encanto de estos tiempos de miseria y fuente de nuestro gozo más puro! Infieles a su vocación, las naciones bautizadas se separan de la Iglesia, hacen blasfemar en todas partes el nombre de Cristo, llamando civilización cristiana a lo que no es más que su cadáver: la Iglesia ama a las naciones, pero ninguna necesidad tiene de ellas; por el contrario, ellas tienen necesidad de la Iglesia. Para su bien, la Iglesia, usando de la única cultura por la que la razón humana haya estado a punto de triunfar, intentó durante mucho tiempo imponer a la materia terrestre una forma divina y levantar y mantener así en una armonía de perfección, bajo el orden suavísimo y dulce de la gracia, la vida del hombre y de la razón. Si la cultura europea llegara a peligrar, la Iglesia salvaría lo esencial y hallaría también modo de elevar hasta Cristo todo lo valioso y ponderable de las otras culturas. Ella oye cómo en el fondo de la historia hierve y se revuelve un mundo imprevisto, que la perseguirá sin duda tanto como el antiguo (¿no es acaso su misión el sufrir?), pero en donde encontrará nuevas posibilidades de acción.

Si quiere decir que Europa no sería nada sin la fe y que su razón de ser ha sido, y continúa siendo, dispensar la fe al mundo, Hilaire Belloc tiene razón al afirmar que Euro-

pa es la fe. Pero, hablando en absoluto, no. Europa no es la fe, ni la fe es Europa. Europa no es la Iglesia, ni la Iglesia es Europa. Roma no es la capital del mundo latino, Roma es la capital del orbe. *Urbs caput orbis.* La Iglesia es universal porque ha nacido de Dios; todas las naciones tienen un lugar en su regazo; los brazos en cruz de su Maestro están extendidos por encima de todas las razas y de todas las civilizaciones. Ella no ofrece a los pueblos *los beneficios de la civilización,* sino la Sangre de Cristo y la Beatitud sobrenatural. No faltan señales de que se prepara en nuestros días una especie de admirable epifanía de su catolicidad: el progresivo desenvolvimiento en tierras de misiones, de un clero y de un episcopado indígenas puede mirarse como un signo precursor.

Largo tiempo adormecido al margen de la historia y contagiado ahora por nuestras locuras, el Oriente está tan enfermo como el Occidente. Pero aquí como allá, donde quiera que arraigue la fe viva, se verá cómo la adhesión a lo que verdaderamente trasciende la razón, a la Verdad increada, a la sabiduría de los santos, lleva a cabo al mismo tiempo (no ciertamente sin esfuerzo y sacrificio) la restauración del orden mismo de la razón, exigido, a modo de condición, por la vida sobrenatural. Es que siempre van juntas, en armonioso concierto, Evangelio y filosofía, mística y metafísica, lo divino y lo humano. No es de un europeo, sino de un bengalí, el gran proyecto de Brahmanandav, vuelto a ser presentado por su discípulo Animananda, de fundar en Bengala una congregación contemplativa cuyos miembros, religiosos mendicantes a la manera de los sannyasis hindúes, llevarían por toda la India un ejemplo hindú de la santidad católica, y quienes, sin ignorar el vedanta, fundarían su vida intelectual en la doctrina de santo Tomás de Aquino [23]. Tomemos

[23] MICHEL LEDRUS, S. J. *L'Apostolat bengali,* Lovaina, 1924. En China, una congregación católica totalmente china, los Hermanitos de San Juan Bautista, ha sido fundada por el R. P. Lehbe en 1928. Los que mejor conocen la China piensan, en un sentido general, que lo mejor de su antigua herencia espiritual sólo en el catolicismo encuentra en nuestros días oportunidad para escapar al materialismo más primitivo y burdo que la juventud va a buscar al Occidente.

nota de este homenaje a la virtud del tomismo; don brindado al mundo entero por la cristiandad medioeval, no es ni de un continente ni de un siglo: es universal como la Iglesia y la verdad.

10. Yo no menospreciaré jamás la angustia ni la espera de los que, sintiendo que todo está perdido, esperan lo inesperado. Pero lo que importa es saber qué esperan en realidad: ¿el Anticristo o la parusia? Nosotros esperamos la resurrección de los muertos y la vida del siglo venidero. Sabemos lo que esperamos y conocemos que ello excede a toda inteligencia. Hay una diferencia entre no saber lo que se espera y saber que lo que se espera es algo inconcebible.

"Pagano aún, Adriano preguntaba a los mártires: ¿qué recompensa esperáis vosotros? —Nuestros labios, respondieron ellos, no pueden decirla ni nuestros oídos percibirla—. ¿Es que no habéis aprendido nada acerca de ella? ¿Ni por la ley, ni por los profetas? ¿Ni por ninguna otra escritura? —Los Profetas mismos no la han conocido como debe ser conocida; porque no eran ellos más que hombres que adoraban a Dios y que decían con palabras lo que habían recibido del Espíritu Santo. Pero de esa gloria está escrito: "Ni ojo vió, ni oído oyó, ni pasó a hombre por pensamiento cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman" (San Pablo, I Corintios 2, 9).

"Oyendo esto Adriano juntóse a ellos y dijo: Contadme entre los que confiesan la fe con estos santos; yo también soy cristiano [24]."

[24] Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, nueva edición publicada por los monjes de Solesmes, Paris, Fontemoing, 1910: *Passio Sancti Adriani M. cum aliis 33 MM.*

PRIMERA PARTE

LOS GRADOS DEL SABER RACIONAL

FILOSOFIA Y CIENCIA EXPERIMENTAL

CAPITULO II

FILOSOFIA Y CIENCIA EXPERIMENTAL

I

Objeto de este capítulo

1. En su importante obra sobre *L'Explication dans les Sciences,* E. Meyerson comprueba que "la ciencia verdadera, la única que nosotros conocemos, no está conforme de ningún modo y en ninguna de sus partes con el esquema positivista" [1]. No emprendemos aquí la tarea de demostrar que el esquema intelectualista-crítico o realista-crítico [2], aun cuando continúa otorgando a la filosofía y a la metafísica su eminente carácter de ciencia, corresponde más exactamente al vasto universo lógico que ofrece a la vista el desarrollo moderno de las ciencias; para ello necesitaríamos todo un tratado. Querríamos tan sólo proponer sumariamente, desde el punto de vista filosófico, un bosquejo general de este esquema, al menos tal como se nos presenta a la luz de la historia de las ciencias. No disimulamos las lagunas de este esquema, que está sujeto a muchos retoques y a muchos complementos. Con todo, y a pesar de sus insuficiencias, esperamos que permitirá al lector apreciar, con relación a su propia experiencia, el valor de una doctrina

[1] ÉMILE MEYERSON, *De l'explication dans les sciences,* Paris, 1921, t. I, p. 31.

[2] Estos vocablos nos parecen los más propios para designar una filosofía que ninguna etiqueta simplista podría definir, pues ella tiene por objetivo propio un punto de eminencia en donde empirismo e idealismo, realismo y nominalismo son a la vez superados y conciliados. Sobre la noción de realismo crítico véase más adelante, cap. III.

que la inercia de muchos de sus partidarios y la negligencia de los modernos críticos de la ciencia han hecho desconocer durante tanto tiempo.

Este capítulo está consagrado a las relaciones de la experiencia científica con la filosofía; en otros términos, consideramos ante todo el grado experimental del saber (en donde éste se particulariza según las diversas ciencias de los fenómenos de la naturaleza) en sus relaciones con los grados superiores, en donde el saber se universaliza y unifica. Es pues una como introducción a los tres capítulos siguientes, donde se tratará de considerar en toda su generalidad el modo como el realismo crítico concibe el saber filosófico en sí, y cuyo punto de vista implicará una profundización más sustancial de los problemas y a la vez una síntesis más extensa.

Dejando para el próximo capítulo el examen de los fundamentos de la noética tomista, suponemos aquí como admitidos por hipótesis los principios y la subestructura metafísica de dicha noética. Admitimos la existencia de las cosas fuera del espíritu y la posibilidad para éste, de llegar a las cosas y de construir en sí mismo, por su actividad propia a partir de los sentidos, un conocimiento verdadero, es decir, conforme a lo que es. Aquellos de nuestros lectores para quienes estos principios sean dudosos, podrán en todo caso suponerlos provisoriamente como postulados; recordarán, por lo demás, que para la ciencia no son dudosos, pues ella es naturalmente realista; la ciencia de la naturaleza no constituye en sí misma una ontología de la naturaleza; pero al menos, según lo observa el notable filósofo antes citado, presupone de hecho, invenciblemente, una raigambre y fondo oculto de valores ontológicos.

De la ciencia en general

2. ¿Qué idea concebiremos de la ciencia en general, tomada según la forma-límite a que apunta el espíritu cuando tiene conciencia de tender hacia lo que los hombres llaman saber? [3] La idea que de ella concibieron Aristóteles y los

[3] Es claro que esta forma-límite no puede ser sino extraída, por la abstracción reflexiva, de las diversas ciencias ya constituídas entre los

antiguos es muy diferente de la que se forman los modernos, porque para éstos la dignidad eminente de las ciencias "experimentales", "positivas", de la "naturaleza" o "de los "fenómenos", como se quiera llamarlas, es la que atrae a sí la noción de ciencia, mientras que, para los antiguos, esa noción era *orientada* por la eminente dignidad de la metafísica. Es necesario, pues, guardarse de aplicar unívocamente y sin las debidas precauciones la noción aristotélico-tomista de ciencia a todo el inmenso material noético al que nuestros contemporáneos están habituados a dar ese nombre. Nos expondríamos a los peores errores. Sin embargo, para los antiguos como para los modernos —en esto están todos de acuerdo— el tipo de ciencia más claro y acabado, más perfectamente adaptado a nuestros alcances [4], es el de las matemáticas; y se puede afirmar que, a condición, no digo de ser corregida

hombres. Sin embargo, no se trata aquí de un simple residuo medio ("totalidad" estadística) obtenido por la *abstractio totalis* o abstracción de la generalidad lógica; trátase de un tipo puro ("formalidad" ideal) separado por la *abstractio formalis* o abstracción del constitutivo formal. (Cf. más adelante, pp. 72-73.) Las diversas ciencias existentes de donde este tipo puro ha sido extraído se hallan muy lejos de presentar, por sí mismas, una realización adecuada de él.

Cuando E. Husserl se aplicó (cf. *Meditaciones cartesianas)* a "vivir" por su meditación el esfuerzo científico, y a captar así la "intención" de la ciencia, cosa que en realidad no es posible sino por una reflexión al menos implícita sobre las ciencias realmente dadas, echó mano de un sucedáneo de la *abstractio formalis* (noción que falta en la mayor parte de los filósofos modernos). Por otra parte, el método cartesiano seguido por Husserl lo obliga a invalidar provisoriamente las ciencias de donde así saca él la idea de la ciencia. Si, por el contrario, nos situamos aquí en la perspectiva del realismo espontáneo, postulado de hecho por las ciencias mismas, es porque presuponemos que la reflexión crítica (que será tratada en el capítulo siguiente) puede captar la validez del conocimiento en general, y, de consiguiente, la validez, al menos general e indeterminada, de las diversas ciencias.

[4] Que las matemáticas constituyen de suyo el tipo de ciencia más perfecto al alcance de la inteligencia humana (hay para ellas niños prodigios) es cosa cierta, sobre todo tratándose de las matemáticas clásicas; mas no lo es a propósito de una matemática en donde la axiomática hubiera excluído enteramente la intuición. Es verdad que el método axiomático, por valioso que sea, "no puede de ninguna manera bastarse a sí mismo" ni "justificar por sí solo su propia existencia" [...] No es posible, sin quitarle su significación profunda y su vida

y adaptada, sino más bien de ser suficientemente profundizada y depurada, la teoría intelectualista-crítica o realista-crítica de la ciencia, cuyos principios han sido establecidos por los metafísicos de la antigüedad y de la Edad Media, es la única que de por sí nos enseña a ver claro en los problemas epistemológicos, convertidos en nuestros días en un verdadero caos.

¿Cómo, pues, definir la ciencia en general y según su tipo ideal? Diremos que la ciencia es un conocimiento de modo perfecto o, con más precisión, un conocimiento en donde el espíritu, constreñido por la evidencia, asigna las razones de ser de las cosas, ya que el espíritu no queda satisfecho sino cuando, al aprehender una cosa, un dato cualquiera, desentraña aquello que funda ese dato en el ser y en la inteligibilidad. *Cognitio rerum per causas,* [conocimiento de las cosas por las causas], decían los antiguos, conocimiento por demostración, (con otras palabras, mediatamente evidente) y conocimiento explicativo. Vemos inmediatamente que se trata de un conocimiento de tal manera fundado que es necesariamente verdadero o conforme a lo que es [5] y que no puede dejar de encerrar esa conformidad, pues de lo contrario no sería conocimiento perfecto, *indestructible.* Esto vale para el tipo puro de la ciencia, cualquiera sea la función de la hipótesis en el desenvolvimiento de aquélla y la inmensa parte conjetural y probable que las ciencias más concretas añaden a sus certidumbres y que por lo demás determinan con rigor.

3. Pero si este conocimiento es necesariamente verdadero, el objeto en el cual radica ¿debe ser también necesario? ¿Cómo un objeto variable y contingente podría motivar un conocimiento estable e invariablemente verdadero? Porque

interior, aislar una ciencia abstracta —aunque sea la Matemática— de sus orígenes intuitivos. F. GONSETH, *Les Fondements des Mathématiques*, Paris, 1926, p. 13 y 96.

[5] Tomada en sí misma, independiente de sus ataduras sistemáticas, la noción propuesta por E. Husserl de la verdad científica, "concebida como un conjunto de relaciones predicativas fundadas o por fundar de una manera absoluta" *(Meditaciones cartesianas)* no parece muy distante de esta concepción.

en verdad, una cosa no nos sería *explicada*, no daríamos razón de ella, si una vez establecida su razón de ser, esta cosa pudiera ser de otra manera. He ahí el problema que, planteado desde el principio a la reflexión filosófica, condujo a Platón, a situar frente al saber un mundo de Ideas divinas. Procuremos no soslayar el problema con una respuesta ambigua y tímida, que dejara en la oscuridad las primordiales exigencias del conocimiento científico. Convengamos desde ahora —veremos en seguida cómo se debe comprender y limitar nuestra aserción— que no existe ciencia sino de lo necesario, o que lo contingente como tal no es objeto de ciencia. La ciencia se refiere directamente y por naturaleza a un objeto necesario.

Surge de inmediato la dificultad; pero el objeto de la ciencia ¿es necesario? Porque lo real, el curso concreto de las cosas, encierra contingencia; esta mesa podría no existir hoy; yo que escribo podría no estar aquí a esta hora. ¿Quiere decir entonces que la ciencia no se refiere a lo real? No, no va directamente hacia la dura realidad, hacia lo real tomado en su existencia concreta y singular. (En este sentido tiene razón M. Goblot al insistir sobre la diferencia entre *realidad* y *verdad*.) Pero tampoco conduce de ninguna manera hacia un mundo platónico separado de las cosas. Es indispensable distinguir la *cosa* de la cual trata la ciencia (esta mesa, por ejemplo) y el *objeto* enteramente preciso ("objeto formal") en el cual radica y del cual obtiene su estabilidad (por ejemplo, las propiedades geométricas de esta mesa considerada en su forma, o las propiedades físico-químicas de la madera de que está hecha, o las leyes de su fabricación) —objeto que no existe separado de la cosa (sino en nuestro espíritu) y que, no obstante, no se confunde con ella [6]. La ciencia va directamente y de por sí hacia lo abstracto [7], hacia las constancias ideales y las determinacio-

[6] Se distingue de ella con distinción de razón.

[7] La idea de la abstracción y de las naturalezas abstractas repugna, como es sabido, al nominalismo, explícito o implícito, de muchos de nuestros contemporáneos. Pero ¿se han fijado éstos en el curioso espectáculo que ofrecen cuando, a pesar de denunciar la vanidad y la vetustez de tal noción, no tienen en sus labios sino la *ciencia*, el *espíritu*, el

nes supramomentáneas, es decir, hacia los objetos inteligibles que nuestro espíritu va a buscar y desentrañar en la realidad. Ellos están, existen ahí, pero no en el estado de abstracción y de universalidad que en el espíritu poseen, sino por el contrario, en un estado concreto y singular. La naturaleza humana existe en cada uno de nosotros; pero esa naturaleza es universal, común a todos los hombres en el espíritu solamente, pues en cada uno de nosotros es sólo naturaleza de Pedro o de Juan.

Observemos que la ley científica no hace sino expresar (de un modo más o menos directo u oblicuo) la propiedad o la exigencia de un cierto indivisible ontológico que por sí mismo no cae bajo los sentidos (no es observable) y permanece siendo para las ciencias de la naturaleza una *x* (por otra parte indispensable) y que no es otra cosa que la *esencia* o *naturaleza* de los filósofos [8]. En virtud de la ontología (o filosofía espontánea) inmanente a nuestra razón, *sabe-*

método, el *razonamiento,* etc. y tantos otros objetos de pensamiento donde es difícil no reconocer naturalezas abstractas? Además, ellos persiguen un fantasma, pues jamás el intelectualismo crítico de un Aristóteles y de un santo Tomás ha hecho consistir, como lo imaginan, la abstracción científica en colocar un individuo en un cuadro lógico o bajo la generalización hipostasiada de sus propios caracteres, sino en extraer de él la realidad pensable y consistente para el espíritu, el complejo de inteligibilidad del cual es sostén. Es lo que los escolásticos llamaban la *abstractio formalis* (véase más adelante, pp. 72-73).

De esta *abstractio formalis* la inteligencia científica no puede prescindir de ninguna manera. Cualquiera sea el modo de obrar del saber, aunque sólo se proponga poner en ecuación los fenómenos y fijar sus conexiones empirio-matemáticas y renuncie a buscar la esencia, la abstracción está siempre ahí; ella es la que permite establecer las reglas de medida y de cálculo, gracias a las cuales los fenómenos son matematizados, y la que extrae la especificidad empírica de los fenómenos, que es un sustituto de la esencia y que presupone la existencia de ésta.

[8] Citamos aquí, siguiendo a E. Meyerson, dos significativos textos: "Dígase lo que se quiera en las escuelas científicas modernas, donde sobre todo se teme dar la impresión de hacer metafísica, el atomismo mitigado, lo mismo que el atomismo puro, lleva implícita la pretensión de aprehender por algún cabo la esencia de las cosas y su naturaleza íntima" (Cournot, *Traité de l'enchaînement* ... Paris, 1861, p. 264). "Nosotros buscamos la esencia o la necesidad de cada cosa, y estas dos expresiones son equivalentes, pues cuando conocemos la esencia vemos que el ser al cual pertenece no podría ser diferente de lo que es" (Sophie Germain, *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres*

mos de antemano que el complejo de fenómenos o de relaciones elegido por nosotros como objeto de observación, tiene como soporte tales naturalezas o esencias, tales *x* ontológicas. Las ciencias experimentales no penetran estas esencias en su constitución inteligible, y hasta la cuestión de saber si las categorías más o menos provisorias e inestables que ellas construyen y sobre las cuales desenvuelven su actividad racional le corresponden exactamente, cosa es que permanece las más de las veces dudosa. Es cierto sin embargo que en estos *no-observables ontológicos* presupuestos se funda la razón de ser de la necesidad de las relaciones estables, formuladas por la ciencia entre los elementos que el espíritu escoge en los fenómenos o que construye sobre su fundamento. La necesidad de las leyes proviene de que éstas conciernen propiamente y en definitiva a las esencias o naturalezas y de que las esencias o naturalezas son el lugar de las necesidades inteligibles: porque toda naturaleza o esencia posee necesariamente, en virtud de su constitución intrínseca, tales o cuales propiedades (como la diagonal del cuadrado es inconmensurable con el lado) o tiende necesariamente a producir tal efecto determinado en tales condiciones (como "el calor" a dilatar los "sólidos"). ¿Qué quiere decir la ley de la dilatación de los sólidos por el calor? ¿Quiere decir que tal acontecimiento concreto, la dilatación de tal pedazo de hierro puesto sobre tal llama, es algo necesario e inevitable? No: esa llama podría no haber sido encendida, ese pedazo de hierro podía no haber sido colocado ahí; pudo haber estado protegido por un aislador, refrigerado por una corriente de agua, etc. La ley quiere decir que *el sólido* (objeto abstracto que considero en este pedazo de hierro) tiene en los secretos de su naturaleza un no sé qué que (al menos

aux différentes époques de leur culture, Oeuvres phil. . . . París, 1878 p. 158). BERTRAND RUSSELL escribe por su parte que "la lógica y la matemática nos obligan a admitir una especie de realismo en el sentido escolástico, es decir, a admitir que hay un mundo de *universales* y de verdades que no se refieren directamente a tal o cual existencia particular. Este mundo de universales debe subsistir, aunque en verdad no pueda existir en el mismo sentido que aquel en que existen los datos particulares". (*L'importance de la logistique*, Rev. de Mét. et de Mor., XIX, mayo de 1911.)

en las condiciones de mi esfera de observación, que la experiencia podría obligarme a precisar)[9] lo determina necesaria e inmutablemente a dilatarse según tales coeficientes específicos bajo la acción *del calor* (objeto abstracto que considero en esta llama y que puedo definir gracias a una diferencia en ciertas lecturas de graduaciones). Es evidente que no debo realizar estas abstracciones así, como puras abstracciones; el calor lo debo más bien considerar como la energía cinética de una multitud de moléculas que se agitan en desorden; de suerte que en la escala corpuscular la ley en cuestión se vuelve una ley estadística y no enuncia más que la estabilidad de un resultado medio. Pero si la esencia o naturaleza con su *determinatio ad unum* ["determinación a la unidad"] se va alejando progresivamente (y acaso indefinidamente) ante la mirada del sabio, no desaparece sin embargo del campo de la realidad. El azar absoluto es un concepto contradictorio; un cruce no preordinado de preordinaciones presupone preordinaciones. Para saber que tal edad tiene tal o cual índice de mortalidad, el estadista no se apoya sino sobre la estadística y sobre la ley de los números redondos. Pero detrás de esta ley y de la estadística está la naturaleza del cuerpo humano y las esencias de todas las cosas físicas, morales y sociales, en medio de las cuales está colocado dicho cuerpo y cuya acción sufre accidentalmente. El azar no origina números fijos sino porque existen en el comienzo elementos no determinados por el azar entre los cuales puede él actuar. Si las leyes "primarias" o de determinación específica son, en la ciencia experimental, sucedáneos de las naturalezas o esencias no aprehendidas en sí mismas, las leyes de la estadística son sucedáneos en segundo grado, y ellas, como las demás, presuponen que *hay* naturalezas, fundamento último de la estabilidad del saber.

A la pregunta: ¿por qué la necesidad de las leyes, objetos de la ciencia, no se extiende a cada uno de los aconteci-

[9] Tal reserva se sobreentiende necesariamente para toda ley establecida por inducción. Y la ley de la dilatación de los sólidos por el calor ha sido establecida de manera puramente inductiva antes de ser referida a una teoría física del calor.

mientos particulares que acá abajo suceden?, se ha de responder: porque el mundo de la existencia en acto y de la realidad concreta no es el mundo de las puras necesidades inteligibles. Las esencias o naturalezas están, sí, en la realidad existente de donde ellas (o sus sucedáneos) son sacadas por nuestro espíritu; pero no están ahí en el estado puro. Toda cosa existente tiene su naturaleza o esencia, pero la posición existencial de las cosas no está comprendida en su naturaleza, y hay entre ellas encuentros que no son en sí mismos naturalezas y cuya exigencia ninguna naturaleza llevaba anticipadamente inscrita en sí. La realidad existente está así compuesta de *naturaleza y acaecimiento:* por eso tiene un sentido en el tiempo y su duración constituye una *historia* (irreversible); — la historia necesita estos dos elementos, pues un mundo de puras naturalezas no se movería en el tiempo: no hay historia para los arquetipos platónicos, y un mundo de puro acontecimiento no tendría orientación: no hay historia en un equilibrio termodinámico.

Necesidad y contingencia

4. Como se ve, la justa noción de la abstracción y de lo universal es la que nos da la explicación que buscábamos. Si no se distingue la cosa individual de la esencia universal, no es posible comprender cómo el *acontecimiento* puede ser *contingente,* mientras la ley reconocida por la ciencia es *necesaria;* cómo las cosas fluyen y cambian, mientras el objeto de la ciencia es de suyo inmutable y perdurable. Esto se debe a que la contingencia depende de lo singular como tal (y en definitiva, en este mundo visible, de la materia, principio de individuación), mientras que la ciencia opera de suyo no sobre lo singular como tal, sino sobre las naturalezas universales que están realizadas en lo singular y que el espíritu abstrae de lo singular.

La ciencia va hacia las cosas, pero considerando aparte, gracias a la abstracción —ya las perciba con claridad o ciegamente— las naturalezas universales que se realizan en las cosas y las necesidades propias de estas naturalezas. Es eso —y no el flujo de lo singular—, lo que constituye su ob-

jeto [10]. La contingencia concierne propiamente a los acontecimientos singulares; y las necesidades reconocidas por la ciencia se aplican a las cosas singulares, tan sólo "según las razones de las naturalezas universales". He aquí por qué las leyes necesarias de la ciencia no imponen necesidad a ninguno de los acontecimientos singulares del curso de la naturaleza. Este obrero ha tallado la piedra en cubo; es necesario, pues, que esa piedra tenga las propiedades geométricas del cubo; pero habría podido ser tallada de otra manera. Tal puente ha sido construído defectuosamente porque el ingeniero ha calculado mal las resistencias, o con materiales malos porque el empresario ha robado al Estado; es fatal, en razón de la naturaleza del hierro y de la piedra, que un buen día el puente se desplome, pero que el ingeniero haya calculado mal, o que al contratista le haya faltado probidad, o que un avisado inspector no haya dado la orden de consolidar la obra, o que tal transeúnte haya pasado en el momento del accidente, todas estas cosas son en absoluto independientes de la necesidad natural y todas son contingentes. Las contingencias de lo singular escapan a la ciencia: su objeto propio son las necesidades de lo universal [11].

Así la *universalidad* del objeto de conocimiento es la con-

[10] "*Illa proprie ad singularia pertinent quae contingenter eveniunt; quae autem per se insunt vel repugnant, attribuuntur singularibus secundum universalium rationes*", ["pertenecen propiamente a las cosas singulares las que acaecen de un modo contingente; mas las que son o repugnan de suyo, se atribuyen a los singulares según las razones de las universales"]. SANTO TOMÁS, *in Perihermeneias*, lib. I, cap. IX, lect. 13 § 6.

[11] "Se puede predecir con toda seguridad que la mitad de los niños nacidos hoy excederán la edad de *n* años; y sin embargo esto no nos dice qué edad alcanzará el joven X. El eclipse de 1999 es tan cierto como el balance de una compañía de seguros de vida; el salto que dará un átomo es tan incierto como mi vida o la vuestra." (A. S. EDDINGTON. *La nature du Monde Physique*, trad. G. Gros, Paris, 1929, p. 299). Parece que la creciente importancia adquirida en la ciencia por las leyes estadísticas (no hablamos aquí de las "relaciones de incertidumbre" de la mecánica corpuscular, cuestión de la cual trataremos más adelante: hablamos simplemente de la multitud de choques fortuitos de los cuales depende finalmente "el salto que dará un átomo individual o una molécula individual") puede ser considerada como una ilustración de las ideas aristotélicas sobre la unión de lo contingente y de lo singular. La ley estadística aparece de ese modo, lo indicamos ya, como el suce-

dición de su *necesidad*, y ésta es a su vez la condición del conocimiento perfecto o de la ciencia. Por lo mismo que no hay saber sino de lo necesario, tampoco hay ciencia más que de lo universal [12].

5. En este sentido Aristóteles enseñaba, siguiendo a Platón, que en rigor, no hay ciencia sino de las cosas incorruptibles y sempiternas, pero, corrigiendo a Platón, agregaba que estas cosas incorruptibles y sempiternas (tales en cuanto esencias o *negativamente)* son las naturalezas universales que no existen fuera de nuestro espíritu sino en las cosas singulares y perecederas; en este caso puede haber "per accidens" ciencia de las cosas corruptibles, a saber: en cuanto aplicamos a lo singular las verdades universales de la ciencia, y en cuanto nuestra inteligencia "saliendo, por decirlo así, de su esfera propia, retorna, por el ministerio de los sentidos, hacia las cosas corruptibles en donde el universal se halla realizado" [13]. "Aunque las cosas sensibles, dice a este respecto santo Tomás, tomadas en su existencia individual sean corruptibles, tienen, sin embargo, cierta eternidad, si se las considera universalmente"[14]. Por eso, ya que no hay saber

dáneo en segundo grado de las necesidades inteligibles inscriptas en el universal y que la ciencia experimental no logra descifrar.

[12] Importa evitar aquí ciertos errores que fácilmente pueden producirse. Decimos que no hay *ciencia* de lo individual *como tal*. Esto no significa de ninguna manera que no pueda haber de lo individual como tal un conocimiento *intelectual indirecto* (por "reflexión" sobre los sentidos, o por medio de la connaturalidad afectiva). Admitimos también en este punto de vista, con Juan de Santo Tomás, un concepto propio (indirecto) de lo singular.

Tampoco significa que no pueda haber una *ciencia* de lo individual, pero no *como tal* (es decir, en su singularidad, en su incomunicabilidad misma). La caracterología, la grafología, la ciencia de los temperamentos, etc. son ciencias de lo individual, que para llegar a lo singular lo perciben a través de un conjunto de nociones universales, subespecíficas, y que se revisten además de un arte en donde la experiencia y la *ratio particularis* desempeñan una función esencial.

[13] CAYETANO, in *Anal. Post.* I, cap. 8.

[14] "Etsi enim ista sensibilia corruptibilia sint in particulari, in universali tamen quandam sempiternitatem habent" ["pues aunque estos sensibles son en particular corruptibles, en lo universal tienen, sin embargo, cierta perennidad."] SANTO TOMÁS, in *Anal.* Post., lib. I, cap. 8, lect. 16.

ni demostración de las cosas sensibles sino tomadas en su naturaleza universal, no en su individualidad, síguese que el saber y la demostración no conducen sino indirectamente y "per accidens" hacia lo corruptible y que de suyo conducen tan sólo hacia lo "sempiterno". La inmutabilidad y la necesidad del objeto del saber tienen por condición su universalidad.

Toda esta doctrina es admirablemente resumida por santo Tomás; he aquí el texto: "La inteligencia conoce las razones universales y necesarias de las cosas contingentes. Por eso, si se consideran las razones universales de los objetos del saber, toda ciencia es de lo necesario"; si bien tomando las cosas materialmente, y "considerando las cosas mismas sobre las cuales trabajan las ciencias, algunas ciencias" —las matemáticas, por ejemplo—, "tienen por materia cosas necesarias, y otras", —la física, por ejemplo— "cosas contingentes [15]."

Digresión sobre el "determinismo de la naturaleza"

6. Se comprende ahora cómo el error del mecanismo seudocientífico supone y envuelve el error del nominalismo. Si el universal no designa, directa ni indirectamente, una esencia o naturaleza, sino sólo una colección de casos individuales, ya no es posible comprender cómo la ley científica puede ser necesaria y la sucesión de los acontecimientos singulares contingente. Los mecanistas ignoran que la ley no expresa sino la ordenación de la causa, *abstractamente tomada en su naturaleza universal*, a su efecto; y esta ordenación permanece siempre, aun cuando la posición de la causa en la existencia actual sea contingente, y aunque en el flujo de los acontecimientos particulares otra causa venga a obstaculizar la realización de este efecto.

Si se supone que no existe en el universo ningún agente *libre* (inteligente), es claro que tal acontecimiento ocurrido aquí abajo (por ejemplo, el hecho de que tal ardilla trepe a los árboles en tal momento, o que un rayo caiga en tal instante sobre tal montaña) estaba infaliblemente predeterminado en la constelación de *todos* los factores del uni-

[15] *Summa theol.*, I, 86,3.

verso establecida desde el origen. Pero no hay aquí sino una necesidad *de hecho*, ninguna de *derecho*. No sólo esta constelación podía ser diversa en su origen, sino que ninguna de las innumerables convergencias de diversas series causales que han acaecido en el curso de la evolución del mundo hasta la producción de este acontecimiento, ha tenido su razón suficiente en la estructura esencial del universo, ni en una esencia cualquiera; las causas próximas vinculadas a la producción de este acontecimiento *podían de suyo* (aun cuando no lo pudieran en relación a toda la multitud de posiciones de hecho precedentes y concomitantes, que suponemos en sí mismas no obstaculizadas) ser impedidas para producirlo, sin que ninguna necesidad racional fuera violada. Era de suyo un acontecimiento *contingente* [16]. (Y en consecuencia, la suposición de un agente libre interviniendo para modificarlo o impedirlo no envuelve ninguna imposibilidad.)

Estas observaciones muestran en qué sentido se puede hablar del *determinismo de la naturaleza*. Esta expresión es legítima si con ella se quiere significar que toda causa está en la naturaleza determinada necesariamente, o por esencia, a un efecto (el cual puede de hecho no producirse si la causa no actúa o si otras se lo impiden), y que tales determinaciones necesarias son el objeto de las ciencias naturales — o más bien su fundamento (porque cuanto más se libran ellas de la ontología, en su textura propia, tanto más se alejan de la causalidad en el sentido filosófico del vocablo) [17]. Pero es un error y una expresión sin sentido decir que la ciencia supone "el determinismo universal de la naturaleza", si se quiere con ello significar que todos los acontecimientos de la naturaleza se tornan necesarios e inevitables desde el instante de la posición de la naturaleza misma en la existencia, y que tal necesidad universal es el objeto de la ciencia, la cual debería en consecuencia abarcar todos los acontecimientos individuales que acaecen en el mundo, mientras que, por el contrario, tomados como tales, están por naturaleza fuera de su órbita y previsión.

[16] Cf. sobre esta cuestión nuestra *Philosophie Bergsonienne*, segunda edición, pp. LXIX - LXX y 217[3].

[17] Véase más adelante, cap. IV, pp. 242-246.

7. Es curioso observar cómo un Fichte, por ejemplo, concibió su "teoría de la ciencia" y las amplísimas y frágiles construcciones de su metafísica de la libertad, en gran parte por el deseo de escapar a este "universal determinismo", el cual, a la luz de una crítica más rigurosa, hubiera podido presentársele tan sólo como una idea confusa y un seudoproblema. Con igual criterio se puede censurar la filosofía de Renouvier y, más generalmente, la mayor parte de los sistemas modernos salidos del kantismo.

La concepción aristotélico-tomista, por el contrario, al mostrar cómo la contingencia en el curso de los *acontecimientos* singulares se concilia con la necesidad de las *leyes* reconocidas por la ciencia, hácenos ver cómo podrá insertarse en la naturaleza la libertad propia de los espíritus, quienes, como tales, no forman parte de la naturaleza sensible y del mundo corporal, pero con todo obran y se agitan en este mundo.

Otra digresión: ¿cómo aprehendemos las esencias?

8. Cerremos este paréntesis y abramos otro. Acabamos de hablar de naturalezas y de esencias. ¿Quiere decir esto que, a nuestro modo de ver, la primera operación intelectual, la abstracción, nos presenta, sin mayor dificultad, *la esencia de las cosas* en su constitución intrínseca? ¿que es suficiente formar la idea de fuego, o mejor todavía, de igneidad, para penetrar en el secreto ontológico de la combustión? Esto sería en verdad química barata.

Parecido reproche constituye el fondo de las críticas dirigidas por muchos filósofos contemporáneos a lo que uno de los más serios entre los tales llama el pensamiento precartesiano. Es asaz bochornoso tenerles que responder. Ello puede provenir en parte de las incongruencias y errores de la escolástica decadente, y en parte de una lectura superficial de alguna exposición elemental; pero sobre todo proviene de una gran ignorancia de la tradición filosófica [18].

[18] A los filósofos a que nos referimos, si persisten en hablar de santo Tomás sin tomarse el tiempo de leerlo (de leerlo con el escrúpulo

La abstracción —cosa que se ha explicado con frecuencia—, por el solo hecho de transferirnos del plano de la existencia sensible y material al plano de los objetos de pensamiento, nos introduce en el orden del ser inteligible o de *lo que son* las cosas, pero no percibe desde el principio sino los aspectos más comunes y más pobres de este inteligible; la idea de fuego nos representa solamente *cierta cosa, cierto ser determinado* que produce tales efectos sensibles: quemar, brillar, por ejemplo. La abstracción nos muestra aspectos inteligibles que están, sin duda, en las cosas; pero en cuanto a descubrir, aun conforme al modo imperfecto que conviene al hombre y sólo gracias a las propiedades que la manifiestan, la esencia misma de las cosas, es decir, las notas que constituyen su propio ser inteligible y que dan razón de sus demás propiedades, a esto llegamos —cuando llegamos— sólo a fuerza de dura labor; y hasta agrego que, en todo un dominio inmenso, en el de las ciencias inductivas, debemos contentarnos únicamente con sucedáneos, con equivalentes manejables [19], porque ahí no logramos llegar.

científico y el hábito de rigor informativo que tienen razón de exigir a los demás y que antes deberían exigirse a sí mismos), les bastaría, para desengañarse, recorrer con sus ojos soberbios las páginas terminantes escritas al respecto por L. Noel *(Notes d' epistémologie thomiste,* p. 142) y por J. de Tonquedec *(La critique de la connaissance*, pp. 42, 138; *Immanence,* apéndice I). Véase también A. Forest, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* cap. III, pp. 72-97; y más adelante, capítulo V, §§ 1 al 6.

[19] Citamos una notable página de Gaston Rabeau *(Réalité et rélativité,* París, 1927, p. 203) escrita a propósito de León Brunschvicg sobre *L'Expérience humaine et la causalité physique.* "El análisis de la causalidad, de los hechos y de las relaciones que busca la ciencia, nos da la idea de una interpretación de lo real que no coincidiría de ningún modo con el kantismo refinado, con un kantismo sin categorías fijas y en el que las funciones del juicio son indefinidamente plásticas. En el fondo, lo que L. Brunschvicg ha puesto en evidencia es que la esencia (entendemos por ésta las teorías, las leyes...) no es alcanzada inmediatamente; ha probado que la experiencia más bien sugiere las verdades que las impone, que los procedimientos del saber no se dejan aislar del objeto del saber, que es necesario volver, de vez en cuando, por un acto reflexivo, sobre los procedimientos empleados para ponernos en condición de servir a tareas más complicadas.

Todo esto es ciertamente verdad que no es posible negar, y no tenemos

Alcanzamos a obtener un conocimiento íntimo de lo real en filosofía, cuando estudiamos las cosas, no desde el punto de vista particular de su diversidad específica, sino desde el punto de vista universal del *ser* trascendental oculto en ellas. Pero ¿se trata de un conocimiento particularizado hasta las esencias específicas? En lo concerniente a las realidades físicas, sólo en cuanto a nosotros mismos y a las cosas del hombre, logramos obtener definiciones quiditativas y podemos llegar a aprehender inteligiblemente la naturaleza hasta su grado específico; pero en orden a todo el resto del mundo corporal, para todo lo inferior a nosotros, como no podemos llegar a la percepción de las constituciones inteligibles mismas, estamos obligados a recurrir a un conocimiento que, por estar inductivamente construído sobre los solos efectos sensibles, no nos presenta la esencia, sino simples *signos* exteriores de ella.

Se suele echar con frecuencia en olvido que, si hay una metafísica que ha dado pruebas de ser incapaz de derecho (si no de hecho) de reconocer el procedimiento propio de las ciencias inductivas y que ha revelado una ambición e intemperancia dogmática inauditas en lo que respecta a la ciencia del universo corporal, hasta admitir un conocimiento exhaustivo de la esencia de la materia, que supuso desnuda ante nuestro espíritu, es la metafísica de Descartes y de Malebranche; metafísica de la que deriva, más o menos disimulado con capa de experimentalismo, el ideal siempre

ninguna dificultad en admitirlo; y no se opone sino a la fantasmagoría de un mundo de esencias puramente lógicas, a la ingenuidad de un filósofo que se imaginaría poseer en su cabeza el plan divino del mundo. Por otra parte, L. Brunschvicg presenta, como un elemento concreto que impide, en la *Analytique Transcendentale*, la deducción de las categorías, la duración irreversible que es la materia de la causalidad real: señala invariantes susceptibles de servir de puntos de referencia en diversos sistemas; habla de ese algo irreductible que es el fondo mismo de la experiencia. En suma, nos muestra el hecho, con la naturaleza inteligible que lo constituye, y el espíritu, que, al procurar asimilar los hechos, se esfuerza por reconstruir con fragmentos dispersos y mal armonizados, el cuadro de las esencias. Esta historia del drama del pensamiento luchando con la naturaleza para sustraerle sus secretos, es poderosamente atrayente; y sólo por referir dichos análisis a postulados que nuestra doctrina no exige, da la impresión de estar lejos de ella."

mecanicista de muchos sabios contemporáneos; pero esto no es el realismo crítico elaborado por los antiguos.

Cerrado ya nuestro segundo paréntesis, podemos precisar detenidamente lo que decíamos hace poco.

Ciencias de la explicación (en el sentido pleno de la palabra) y ciencias de la verificación

9. Dijimos que la ciencia como tal, y por consiguiente toda ciencia, tiene por objeto, en virtud de su movimiento directo [20], las naturalezas o esencias universales; afirmamos pues que, de suyo, tiende a esas naturalezas. Mas ahora es preciso distinguir:

Hay ciencias que tratan de esas naturalezas *como conocidas*, no ciertamente de una manera exhaustiva, porque nada llegamos a conocer en su totalidad [21], pero de todos modos como conocidas o manifestadas (en su aspecto externo) [22]: son éstas las ciencias deductivas, ciencias filosó-

[20] Por oposición al movimiento *indirecto* por el cual la ciencia se vuelve hacia lo singular.

[21] Para los tomistas, si conociésemos las esencias exhaustivamente *(adaequate ut sunt in re)*, habría para nosotros *tantas ciencias específicamente diferentes* cuantas esencias así conocidas. Así, nuestra ciencia en sí misma, por el solo hecho de abarcar una multitud de naturalezas diferentes bajo una misma luz y en un mismo grado de abstracción, atestigua que lo real sigue siendo para ella inagotable. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, Log. II. p., q. 27, a, I, Reiser t. I, p. 819 y p. 924: "Et hoc totum ex eo tandem provenit, quia nostrae scientiae imperfectae sunt et non omnino adaequantur ipsis rebus neque eas adaequate comprehendunt. Nam si quaelibet res perfecte comprehenderetur, quaelibet res fundaret scientiam sibi propriam et specie distinctam ab alia, neque scientia requireret coordinationem specierum, sed quaelibet res per suam speciem adaequatam perfecte repraesentata suas passiones demonstraret." ["Y todo esto tiene, por fin, su origen en la imperfección de nuestras ciencias, las cuales no establecen una adecuación absoluta con las cosas mismas ni las comprehenden integral y adecuadamente. Pues si cada cosa fuera comprehendida perfectamente, cada una fundaría una ciencia propia de sí y distinta específicamente de cualquier otra; y entonces la ciencia no exigiría la coordinación de las especies, sino que cada cosa, perfectamente representada por su especie adecuada, demostraría sus cualidades o «pasiones»."]

[22] Véase más adelante; cap. V, §§ 1 y 2, 4 y 5.

ficas o ciencias matemáticas, deductivas a título bien diferente, sin duda: porque aquí, en el saber matemático, el espíritu aprehende por sus elementos constitutivos y construye o reconstruye al mismo nivel entidades que ha extraído primitivamente del dato sensible o que edifica sobre ellas, y que en lo real (cuando son *entia realia)* son accidentes o propiedades de los cuerpos, pero que él trata *como si* fueran seres subsistentes y *como si* la noción que él concibe estuviera libre de todo origen experimental; en cambio allá, en el saber filosófico, el espíritu aprehende esencias sustanciales, no por sí mismas, sino por sus accidentes propios, y no procede deductivamente sino es echando mano continuamente de la experiencia (método "analítico-sintético").

Estas ciencias son propiamente ciencias de LA EXPLICACIÓN, διότι ἐστιν, *propter quid est,* según la terminología de los antiguos; ellas nos revelan las necesidades inteligibles inmanentes al objeto y nos hacen conocer los efectos por los principios o razones de ser, por las causas; entendiendo este vocablo en el sentido completamente general que le daban los antiguos. Puede acaecer, es cierto, que, al afrontar una realidad demasiado alta y cuya esencia no puede ser conocida sino por analogía, deban ellas limitarse (es el caso de la metafísica frente a Dios) a un conocimiento de simple certidumbre de hecho (supraempírico) [23]; pero entonces vienen a desembocar, por decirlo así, más allá de la explicación y de suyo exigen descubrir la esencia.

Mas hay ciencias cuyo objeto son las esencias *como escon-*

[23] El *scire an sit* o *quia est* (saber en el registro o en la perspectiva del hecho) no está de ningún modo limitado al saber de tipo inductivo; esta expresión designa de una manera general (por oposición al *scire quid est* o *propter quid est,* saber en el registro o en la perspectiva de la razón de ser) todo conocimiento que no alcanza a aprehender la esencia misma en toda su constitución inteligible. Así, por ejemplo, en una disciplina de tipo deductivo como la metafísica, el *scire quia est* desempeña una función muy importante, puesto que todo el conocimiento que aquí abajo tenemos de Dios pertenece a esa especie de saber.

En cuanto a las ciencias llamadas inductivas, pertenecen éstas en la medida que son inductivas, al *scire quia est,* y constituyen el tipo por excelencia de esta especie de saber en el dominio del conocimiento de la naturaleza.

didas, sin poder jamas descubrir en sí mismas las necesidades inteligibles inmanentes a su objeto; son éstas las ciencias inductivas, las cuales (por lo menos en cuanto son puramente inductivas —no es éste el caso de la física y de las ciencias "experimentales" de los modernos, acerca de lo cual Bacon y Mill estaban completamente equivocados—) no llegan de suyo a ser sino ciencias de la VERIFICACIÓN empírica (caso particular del conocimiento en la simple línea del hecho, *ὅτι ἐστιν, quia est)*, y permanecen más acá de la explicación propiamente dicha; y nos llevan al conocimiento de las "causas" o razones de ser por los efectos, y no en sí mismas, sino en los signos que para nosotros son su substituto.

Sabemos que el calor dilata los metales, que los rumiantes tienen la pezuña hendida; captamos aquí de una manera ciega una necesidad cuya razón no vemos, siendo una *constancia* experimental plenamente comprobada el signo de una necesidad, y ésta el signo de cierta conexión esencial. La ley establecida inductivamente es, de esta forma, mucho más que un simple hecho general; ella envuelve la esencia, pero sin revelarla; es el equivalente práctico de la esencia o de la causa, que en sí misma sigue siendo oculta para nosotros.

Las primeras ciencias, las de la explicación, presentan al espíritu inteligibles despojados de la existencia concreta que aquí abajo revisten, esencias desligadas de la existencia en el tiempo: aunque ningún triángulo existiera sería siempre verdad que la suma de dos ángulos de un triángulo euclidiano es igual a dos ángulos rectos. En este sentido se puede decir que estas ciencias nos revelan verdades eternas.

Las otras ciencias, las de la verificación, tienden también a tales verdades, pero no alcanzan a trascender la existencia en el tiempo, precisamente porque no llegan hasta las esencias inteligibles sino en sus signos y sustitutos de que provee la experiencia, y por consiguiente, de una manera inevitablemente dependiente de las condiciones existenciales, de tal suerte que las verdades por ellas anunciadas afirman indudablemente un vínculo necesario entre el predicado y el sujeto, pero suponen también la existencia de este sujeto; la necesidad que ellas manifiestan, al no ser vista en sí misma,

permanece encadenada a la existencia en el tiempo — y por tanto, si así puede decirse, oculta bajo el velo de la contingencia.

10. En resumen, podemos decir que la ciencia en general tiene por objeto las necesidades inmanentes a las naturalezas, a las esencias universales realizadas en los individuos, en el mundo de la existencia concreta y sensible. Hemos distinguido las ciencias de la explicación o deductivas que captan al descubierto estas naturalezas (contructivamente, en el caso de las matemáticas; del exterior al interior, en el caso de la filosofía) y las ciencias de la verificación o ciencias inductivas, que no alcanzan esas naturalezas sino en sus signos y sustitutos, a ciegas, por así decirlo. Estas últimas tienen sin duda cierto valor explicativo, sin lo cual no serían ciencias, pero que consiste sólo en señalar, por el camino de la experiencia sensible, necesidades en las cosas, no en asignar sus razones por vía inteligible.

La distinción entre estas dos categorías de ciencias es absolutamente definida; trátase de ciencias irreductibles entre sí.

Pero es claro que las ciencias de la segunda categoría, ciencias de la verificación, inductivas, siendo ciencias de un modo más imperfecto por no llegar a realizar el tipo acabado del conocimiento científico, no se bastan a sí mismas; tienden por naturaleza a las ciencias de la primera categoría, a las ciencias de la explicación propiamente dicha, a las ciencias deductivas: *se sienten necesariamente atraídas hacia ellas*. Precisamente en virtud de su naturaleza de ciencias, tienden invenciblemente a racionalizarse, a tornarse explicativas en un grado más perfecto; con otras palabras, a adquirir un tipo deductivo, y en esa misma medida, a sufrir la regulación de algunas de las disciplinas que dependen propiamente de este tipo, es decir, ya de la filosofía, ya de las matemáticas. Es éste un punto que no debe olvidarse nunca.

11. Intentemos ahora penetrar más adelante en el dominio de las ciencias, y descubrir sus divisiones esenciales y su jerarquía.

Para eso es necesario considerar los diversos grados de

inteligibilidad de los objetos de conocimiento. Si se reflexiona que lo que los filósofos llaman materia (el no-ser existente de Platón) no es, en último análisis, sino el principio ontológico de ininteligibilidad relativa (o de irracionalidad, para emplear el lenguaje moderno) que afecta a la sustancia misma de las cosas de la naturaleza, y significa, por decirlo así, la distancia que las separa de la inteligibilidad en acto puro propia del Ser increado, se comprende inmediatamente la tesis fundamental sostenida con tanta firmeza por santo Tomás de Aquino: la inteligibilidad es paralela a la inmaterialidad. Por consiguiente, las divisiones esenciales de la ciencia deben establecerse según los diversos modos o grados en que los objetos de pensamiento descubiertos en las cosas por la operación intelectual estén desligados de la materia. (Nos atendremos sólo a estas divisiones esenciales, sin pretender, por lo tanto, entrar en el detalle de las subdivisiones de la clasificación de las ciencias; además no consideraremos sino las ciencias especulativas, y dejaremos de lado las ciencias morales, ya que por referirse al orden práctico y proceder por vía "compositiva" hasta las determinaciones concretas de la acción [24], dependen de un capítulo epistemológico totalmente distinto.

II

Los grados de abstracción

12. El hilo conductor nos lo proporciona aquí la doctrina de los *tres grados de abstracción*, o de los tres grados según los cuales las cosas ofrecen al espíritu la posibilidad de alcanzar en ellas un objeto más o menos abstracto e inmaterial; o sea, en cuanto a la inteligibilidad misma que desciende de las premisas a las conclusiones, y, en último término, en cuanto al modo de definir [25]. El espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados sólo de la materia en cuanto

[24] Véase más adelante, cap. VIII y Anejo VII.

[25] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.* Log. II. P., p. 27, a. I. Reiser, t. I, pp. 822-823.

da ésta lugar a la diversidad de los individuos en el seno de la especie, o sea, en cuanto es principio de individuación; de este modo el objeto, en cuanto presente en la inteligencia, permanece impregnado de todas las notas provenientes de la materia, a excepción tan sólo de las particularidades contingentes y estrictamente individuales que la ciencia pasa por alto; el espíritu considera entonces los cuerpos en su realidad móvil y sensible, los cuerpos revestidos de sus cualidades y propiedades experimentalmente verificables: tal objeto no puede ni *existir* sin la materia y las cualidades que le están unidas, ni *ser concebido* sin ella. Este es el gran dominio de lo que los antiguos llamaban *Physica*. Conocimiento de la naturaleza sensible: primer grado de abstracción.

El espíritu puede también considerar objetos abstraídos ya y purificados de la materia en cuanto es ésta en general el fundamento de las propiedades sensibles, activas y pasivas, de los cuerpos; entonces no considera más que cierta propiedad que desentraña de los cuerpos —la que aun permanece cuando todo lo sensible ha desaparecido—, la cantidad, número o extensión tomada en sí: objeto de pensamiento que no puede *existir* sin la materia sensible, pero que puede *ser concebido* sin ella, porque nada sensible o experimental entra en la definición de la elipse o de la raíz cuadrada. He ahí el gran dominio de la *Mathematica:* conocimiento de la Cantidad como tal [26], según las relaciones de orden y de me-

[26] Sobre la noción de cantidad y sobre el objeto propio de las matemáticas más adelante podrán verse algunas puntualizaciones. (Cf. más adelante, cap. IV, pp. 232-236 y cap. V, § 2). Observemos ahora que al considerar la cantidad como tal, o ideal, objeto de la Matemática en general, no se pretende de ningún modo excluir del dominio matemático toda determinación cualitativa. Muy al contrario; ya se trate de cualidades o determinaciones formales incluídas en la noción de las entidades consideradas, o de "irracionales" que son el punto de partida de la construcción de éstas, por ejemplo, de las especificaciones primeras que sirven para definir la estructura de un continuo o que pertenecen en último análisis a un dato de hecho (como es el caso para la tridimensionalidad del espacio de la geometría clásica), es claro que sin cualidades ninguna ciencia de la cantidad sería posible. El *analysis situs*, ["análisis de la situación de un lugar"], la teoría de los espacios abstractos, las propiedades de orden que son la base de las nociones topológicas, demuestran bien a las claras la importancia de este elemento

dida que le son propias: segundo grado de abstracción.

En fin, el espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados de toda materia, reteniendo de las cosas sólo el ser mismo embebido en ellas, el ser como tal y sus leyes; objetos de pensamiento que no sólo pueden *ser concebidos* sin la materia, sino que hasta pueden *existir* sin ella, ya porque jamás existen en la materia, como Dios y los puros espíritus, ya porque existen tanto en las cosas materiales como en las inmateriales, como la sustancia, la cualidad, el acto y la potencia, la belleza, la bondad, etc. He ahí el gran dominio de la *Metaphysica,* conocimiento por encima de la naturaleza sensible, o del Ser en cuanto ser: tercer grado de abstracción.

Es preciso advertir aquí, con Cayetano y Juan de Santo Tomás, que estos tres grados de abstracción se refieren a la

cualitativo que afecta esencialmente al dominio matemático. Pero se trata de cualidades propias de la cantidad en cuanto tal, y no de cualidades referentes a la naturaleza o principio radical de la actividad de los cuerpos, y reductibles al orden sensible (cualidades físicas).

Se observará por otra parte que, para los escolásticos, la ciencia del continuo y la ciencia del número, aun perteneciendo ambas, en su condición genérica, al segundo grado o segundo orden de abstracción, presentan sin embargo, en el seno de este orden, una diferencia —especificadora— de nivel de inmaterialidad: la segunda es más elevada en abstracción y en inmaterialidad que la primera (cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.* Log. II. P., q. 27, a. I, Reiser, t. I, p. 825; *Phil. Nat.*, I. P., q. I, a. 2, Vivès, t. II, p. 16). Los matemáticos modernos, a pesar de esforzarse por superar esta diferencia, y de ir acumulando así los más fecundos descubrimientos, no hacen, en definitiva, sino subrayar mejor y concretar su significación. Pues si la geometría y la aritmética han llegado a ser coextensivas, tenemos sin embargo el derecho de pensar que lo continuo numérico presupone de suyo la noción primaria e irreductible de la extensión, y que el número irracional, gracias al cual "el cuerpo de los números" adquiere "la misma plenitud o la misma continuidad que la línea recta" (Dedekind), es en realidad un símbolo aritmético del punto arbitrariamente designado sobre una recta, indivisible común a los dos segmentos que se continúan por él. (Cf. F. GONSETH, *op. cit.*, p. 40. El círculo vicioso denunciado por N. Weyl, en la manera originaria de establecer la existencia del número irracional, proveendría solamente de que se busca establecer dicha existencia de una manera puramente aritmética, a partir del número racional y del número entero). De todas maneras vese uno en la necesidad de volver a la distinción de dos "escuelas" en matemáticas, y de dos solamente: "la escuela de lo numerable, la Aritmética, y

abstracción llamada por los escolásticos *abstractio formalis* [27]. Hay, en efecto, dos clases de abstracción: la *abstractio totalis*, abstracción o extracción del todo universal, por la cual extraemos "hombre" de "Pedro" y de "Pablo", "animal" de "hombre", etc., pasando así a universales cada vez más vastos. Esta clase de abstracción, por la cual el espíritu se eleva sobre el conocimiento simplemente animal de lo singular percibido por el sentido *hic et nunc* ["aquí y ahora, a saber, actualmente"], y que comienza en realidad por las nociones más generales y más indeterminadas, está en la base de todo saber humano, es común a todas las ciencias, pues todas caminan en este orden hacia una mayor determinación, y exigen que el objeto esté ceñido, por decirlo así, a una noción propia, y no envuelto en una noción común más o menos vaga. Hay una segunda clase de abstracción: la *abstractio formalis*, abstracción o extracción del tipo inteligible, por la cual separamos de los datos contingentes y materiales lo que es de la razón formal o de la esencia de un objeto de saber. Ahora bien, los grados de esta abstracción formal son la base de una diferenciación de las ciencias especulativas, pues los objetos de la ciencia superior son como una forma o un tipo regulador con respecto a los objetos

la escuela de lo continuo, la Geometría" (GONSETH, *op. cit.*, p. 72).

De una manera general importa señalar que los tres grados fundamentales de la abstracción, que se toman *ex parte termini a quo*, ["por parte del término inicial"], según que el espíritu deje a un lado tales o cuales condiciones materiales, no definen más que las primeras grandes determinaciones del saber especulativo, en cuyo interior pueden encontrarse desniveles de orden específico, que se toman *ex parte termini ad quem*, ["por parte del término final"], en cuanto el espíritu constituye además el objeto en tal grado determinado de inmaterialidad. (JUAN DE SANTO TOMÁS Log., *loc. cit.*). Un mismo saber específico, por ejemplo, la Filosofía de la Naturaleza, puede considerar objetos de universalidad muy diversa (cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comm. in de Sensu et Sensato*, lect. 1) que permanecen en el mismo plano de inteligibilidad, desde el instante en que el *modus definiendi* ["modo de definir"], permanece idéntico para todos. Pero si se trata de otro modo de definir, de otra manera de establecer las nociones científicas, nos hallamos entonces ante otro tipo específico de saber especulativo.

[27] CAYETANO, *Comm. in de Ente et essentia, prooemium*, q. 1; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.* Log. II, P., q. 27, a. 1. REISER, t. I, pp. 822 y 829.

de la ciencia inferior. Sin duda, los objetos de la metafísica son más universales que los de la física; pero no es que el metafísico los considere bajo este aspecto, a modo de nociones más comunes en el mismo plano; antes bien, los considera a título de forma o de tipo inteligible en un plano más elevado, como un objeto de saber de una naturaleza y de una inteligibilidad específicamente superiores, y del cual adquiere un conocimiento propio, científico, por medios que trascienden absolutamente los del físico y los del matemático.

Si nos es permitido hablar en lenguaje figurado, diremos que la obra de la inteligencia podría compararse a una magia inmaterial: del flujo de las cosas singulares y contingentes tales como son ofrecidas a la aprehensión del sentido, la inteligencia, en una primera introspección, hace brotar el mundo de las sustancias corporales y de sus propiedades; en un segundo examen hace nacer otro universo: el mundo ideal de la extensión y del número; y por último, en virtud de una tercera mirada, hace nacer un mundo del todo diferente, el mundo del ser en cuanto ser y todas las perfecciones trascendentales comunes a los espíritus y a los cuerpos, en donde podemos, como en un espejo, alcanzar las realidades puramente espirituales y el principio mismo de toda realidad.

13. ¿Dónde clasificar ahora las ciencias que hace poco hemos llamado ciencias de la verificación y que no llegan a ver o captar al descubierto las naturalezas hacia las que tienden? Es claro que están en el grado más bajo de abstracción. Forman parte de la *Physica;* en la cual podemos distinguir ya desde ahora, como términos extremos, dos clases de ciencias: las ciencias de la comprobación, ciencias ante todo inductivas, que podemos llamar ciencias empíricas de la Naturaleza sensible [28], —y una ciencia del ser corporal propiamente explicativa, la Filosofía de la Naturaleza sensible.

[28] Se les puede llamar también, como lo hacíamos en nuestras *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. VI, ciencias *físico-físicas*, o también, como lo hacemos más adelante (cap. IV) ciencias *empirio-esquemáticas*. Tal era en general la ciencia del detalle de los fenómenos entre los

Para ser más explícitos, advirtamos que, al resolverse todos nuestros conceptos en el ser, que es el primer objeto alcanzado confusamente *(in confuso)* por la aprehensión intelectual, los conceptos de la METAPHYSICA se resuelven en el "ser como tal", *ens ut sic;* los de la MATHEMATICA, en esa especie de ser (desligado de lo real) que es la cantidad ideal; los de la PHYSICA, en el ser móvil o sensible, *ens sensibile;* pero para la filosofía de la naturaleza será preciso en esta expresión *ens sensibile,* subrayar el término *ens;* pues siendo ciencia de la explicación, descubre la naturaleza y las razones de ser de su objeto. Y si es verdad que la naturaleza de las sustancias inferiores al hombre no nos es accesible directamente en su diversidad específica, preciso es concluir que el objeto propio de la filosofía de la naturaleza no se extiende a esta diversidad específica de los cuerpos ni a toda la multitud de sus fenómenos, sino que se limita al ser trascendental en cuanto determinado y particularizado en el mundo corporal, móvil y sensible. De donde se siguen dos cosas: primera, que, a pesar de la esencial diferencia de orden que las separa, la filosofía de la naturaleza está en una cierta continuidad con la metafísica y que en esto es superior a las matemáticas, y, segunda, que la filosofía nos da indudablemente una ciencia deductiva del *ser* corporal, pero que es incapaz de proporcionar una ciencia deductiva de los fenómenos de la naturaleza.

La ciencia empírica de la naturaleza, por el contrario, al decir: *ens sensibile,* deberá subrayar con particular interés, no *ens,* sino *sensibile;* ya que todos sus conceptos los ha de referir a lo sensible como tal, a lo visible, a las determinaciones observables mismas, en la medida al menos en que intente constituirse en ciencia autónoma *de los fenómenos;* pues toda definición, la de un geosinclinal por ejemplo, o la de la ceguera verbal, se toma en relación a las comprobaciones sensibles y designa algo que presenta tales o cuales propiedades observables bien determinadas. En esta misma medida,

antiguos (en los casos en que no era absorbida por seudoexplicaciones filosóficas). Tales son todavía en nuestros días vastas regiones científicas que escapan al dominio de la físico-matemática y a su modo de racionalización.

la ciencia empírica ha de tender a elaborar para su uso particular un léxico conceptual enteramente independiente del de las ciencias que, como la filosofía de la naturaleza y la metafísica, determinan sus definiciones en relación al ser inteligible.

El cuadro de las ciencias

14. Para mantener nuestra atención en una materia tan compleja y tan abstracta, resumiremos intuitivamente en un cuadro sinóptico las nociones adquiridas hasta el presente.

¿Qué descubrimos en este cuadro?

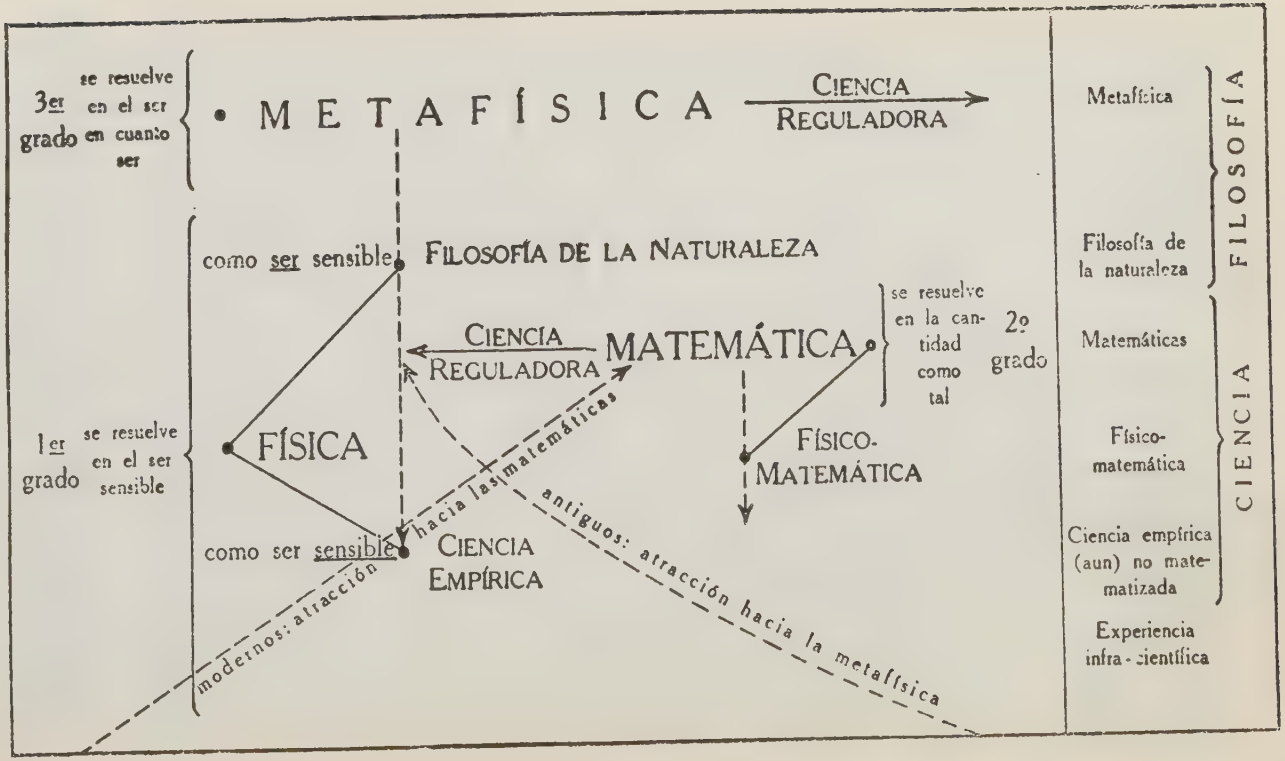
1º El segundo grado de abstracción no se encuentra solamente, como parecería deberse encontrar, en un nivel intermedio entre el primero y el tercero; está sobre otra vertical, a la derecha del cuadro.

¿Por qué? Porque la abstracción matemática es de un tipo completamente aparte. Aunque difieren específicamente, la *física* y la *metafísica* tienen de común que ambas no se dirigen sino hacia objetos inteligibles que *pueden existir* en las cosas, es decir, hacia seres *reales,* en cuanto este término "real" designa no sólo la existencia actual, sino también la existencia posible fuera del espíritu. Las matemáticas, por el contrario, tienen por objeto algo que no es necesariamente real, sino que puede ser *(permissive,* decían los antiguos) [29] tanto un ser imaginario o ficticio, un *ser de razón,* como un ser real. Esta diferencia capital hace que los tres grados de abstracción no estén sobre la misma escala, y que el primero y el tercero por un lado, y el segundo por otro, determinen maneras opuestas de enfocar el conocimiento de las cosas.

2º Al contrario, ciencia empírica, filosofía de la naturaleza y metafísica se encuentran en la misma línea jerárquica. Aunque específicamente diferentes, la luz del primer grado de abstracción es como una participación de la del tercero [30], —luz inferior y participada, capaz también,

[29] Cf. Juan de Santo Tomás, *Curs. Phil.* I. P., q. 6, disp. VI, a. 2, n. 20, *Mathematica an sint bona* (Vivès, t. I, p. 680).

[30] Hemos colocado, en nuestra sinopsis, la filosofía de la Naturaleza en un nivel más elevado que las matemáticas, porque participa de


3er grado
se resuelve en el ser en cuanto ser
METAFÍSICA
CIENCIA REGULADORA
como ser sensible
FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
CIENCIA REGULADORA
MATEMÁTICA
se resuelve en la cantidad como tal
2º grado
1er grado
se resuelve en el ser sensible
FÍSICA
FÍSICO-MATEMÁTICA
hacia las matemáticas
como ser sensible
CIENCIA EMPÍRICA
modernos: atracción
antiguos: atracción hacia la metafísica
Metafísica
Filosofía de la naturaleza
Matemáticas
Físico-matemática
Ciencia empírica (aun) no matematizada
Experiencia infra-científica
FILOSOFÍA
CIENCIA

con la filosofía de la naturaleza, de penetrar en el interior de las cosas, pero que se detiene, con la ciencia empírica, en la superficie y en los signos.

Comprendemos cómo, en virtud de la gran ley de la atracción de lo inferior por lo superior, las ciencias empíricas de la naturaleza hayan sido, entre los antiguos, atraídas por la

la luz del tercer grado de abstracción; sabido es también que el primer grado de abstracción, al cual de suyo pertenece, es inferior en inmaterialidad al segundo grado; detalle que también hemos hecho notar en nuestro cuadro.

Por un lado estas observaciones permiten comprender que las ciencias de la naturaleza presuponen las matemáticas ("Scientia quae se habet ex additione ad aliam, utitur principiis eius in demonstrando, sicut geometra utitur principiis arithmeticae; magnitudo enim addit positionem supra numerum; unde punctus dicitur esse unitas posita. Similiter autem corpus naturale addit materiam sensibilem super magnitudinem mathematicam: et ideo non est inconveniens si naturalis in demonstrationibus utatur principiis mathematicis . . .") ["La ciencia que en sí se configura como sumada a otra, usa, en su proceso demostrativo, de los principios de ésta; así el geómetra se vale de los principios de la aritmética; pues la magnitud agrega al número la posición; por eso se dice que el punto es una unidad puesta. De una manera semejante el cuerpo natural agrega a la magnitud matemática la materia sensible; y por eso no hay inconveniente en que el hombre de ciencia dado al estudio de lo natural use, en sus demostraciones, principios matemáticos . . ."] Santo Tomás de Aquino, in lib. I de *Coelo et Mundo*, lect. 3; "quaecumque impossibilia accidunt circa mathematicalia corpora, necesse est quod consequantur ad corpora naturalia; et hoc ideo, quia mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus; naturalia autem so habent per appositionem ad mathematica: superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt: et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicalium, salvantur in naturalibus, et non e converso" ["todo lo imposible en orden a los cuerpos matemáticos, es necesario que siga a los cuerpos naturales; y esto porque los seres matemáticos se dicen tales merced a la abstracción de lo natural: y los cuerpos naturales se comportan como yuxtaposiciones a los matemáticos: pues les agregan la naturaleza sensible y el movimiento, de lo cual las matemáticas abstraen: y así se comprende por qué lo que es de la razón de los seres matemáticos permanece en los naturales, pero no viceversa"]; *ibid* lib. III, lect. 3. Bajo este punto de vista la tridimensionalidad del espacio real (sobre esta cuestión del espacio "real" véase más adelante, cap. IV, §§ 18-21) está probada por las necesidades que se descubren en el curso de la construcción en la intuición matemática, la cual sigue siendo siempre el privilegio de la geometría clásica. "Naturalis praesupponit a mathematico

filosofía de la naturaleza y de la metafísica. No pudiendo constituirse en ciencias sin hacerse informar por una ciencia deductiva, al buscar quien las informara, recurrieron a las nociones elaboradas por la filosofía de la naturaleza y la metafísica.

3º Toda disciplina superior se comporta como reguladora de las inferiores. La metafísica, al considerar las razones de ser supremas, será, pues, la ciencia rectora por excelencia, *scientia rectrix*. Pero la matemática es también una ciencia deductiva, una ciencia del *propter quid*. Tenderá, pues, igualmente a regir las partes inferiores del saber, y acaso a usurpar el predominio jerárquico de la metafísica. Comprendemos así el porqué de los conflictos tan a menudo originados, a través de la historia, acerca de la preeminencia jerárquica de estas dos ciencias.

4º El gran descubrimiento de los tiempos modernos, pre-

ea quae circa dimensiones considerat. Et ideo probare demonstrative, esse solum tres dimensiones, pertinet ad mathematicum, sicut Ptolomaeus probat per hoc, quod impossibile est conjungi simul lineas perpendiculares plures quam tres super idem punctum; omnis autem dimensio mensuratur secundum alicuam lineam perpendicularem." ["El naturalista presupone del matemático sus consideraciones acerca de la dimensión. Por eso el probar demostrativamente que tan sólo hay tres dimensiones pertenece al matemático; así Ptolomeo prueba que es imposible que simultáneamente se unan sobre un mismo punto más de tres líneas perpendiculares; mas toda dimensión es medida según una línea perpendicular."] (*Ibid.*, lib. I, lect. 2). Si se hace intervenir la noción de los desplazamientos, se dirá: "Consideremos un sólido libre: fijémoslo en tres puntos; está inmóvil; fijémoslo en dos solamente: cada punto alejado del eje de los otros dos describe un círculo; no lo fijemos sino en uno: cada punto a distancia finita de aquél puede moverse sobre una esfera." (R. Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d' espace et de temps*, París, 1931, p. 105.)

Por otra parte se comprende también que la filosofía de lo continuo y del número pertenece a la filosofía de la naturaleza, de tal modo que, según santo Tomás, los "postulados" del matemático deberían ser probados por el filósofo de la naturaleza. "Sunt enim quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia *supponantur*, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media." ["Hay pues ciertas proposiciones que no pueden probarse sino por los principios de otra ciencia; y de

parado por los doctores parisienses del siglo XIV y por Vinci, realizado por Descartes y Galileo, es el hallazgo de la posibilidad de una ciencia universal de la naturaleza sensible, informada no por la filosofía, sino por las matemáticas, es decir, la posibilidad de una ciencia *físico-matemática*. Esta invención prodigiosa, aunque evidentemente no ha podido cambiar el orden esencial de las cosas del espíritu, tal cual intentamos volverlo a encontrar aquí, ha cambiado la faz del mundo y ha dado lugar, como en otro lugar hemos pretendido demostrarlo [31], al terrible error, causa, durante tres siglos, de las desavenencias entre la ciencia moderna y la *philosophia perennis*. Ella ha dado origen a graves errores metafísicos, tanto más graves cuanto con mayor audacia creyó haber elaborado una verdadera filosofía de la naturaleza. En sí, desde el punto de vista epistemológico, fué un descubrimiento admirable, al cual fácilmente le

consiguiente es necesario que en esa ciencia *se den por supuestos*, aunque sean probados por los principios de otra ciencia. Así el trazar una línea recta de un punto a otro es supuesto por el geómetra y probado por el naturalista, mostrando que entre dos puntos cualesquiera hay una línea recta intermedia."] (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *in Post. Analyt.*, lib. I, cap. 2, lect. 5, n. 7.) Si esta manera de ver es exacta, las necesidades racionales percibidas por el filósofo en su análisis del continuo extraído, mediante la abstracción, de la realidad sensible y móvil (en otras palabras, en el análisis axiomático del continuo en cuanto puede ser construído en la intuición imaginativa), serían el fundamento de los postulados de la geometría euclidiana, es decir, las que "descubrirían" la axiomática euclidiana en la noción del continuo intuitivamente representable (como, desde el punto de mira idealista, O. Hamelin ha intentado hacerlo en algunas notables páginas de su *Essai*), y las que justificarían al mismo tiempo las geometrías no-euclidianas; darían al espíritu una completa seguridad en cuanto a la compatibilidad de sus axiomas —porque estas geometrías, que contienen la de Euclides y son contenidas por ella, pueden siempre, mediante la adjunción de dimensiones suplementarias, ser traducidas en lenguaje euclidiano—, y porque la compatibilidad de los axiomas euclidianos, la ausencia de toda contradicción latente en su origen, está certificada por la constructibilidad del continuo euclidiano en la intuición: *ab actu ad posse valet consecutio:* "es legítimo el tránsito del acto a la posibilidad"; si el continuo euclidiano puede ser construído en la intuición imaginativa y así dado en hecho, es porque no hay en su noción ninguna incompatibilidad oculta.

[31] Cf. *Réflexions sur l'intelligence*, cap. IV.

podemos asignar, por otra parte, un lugar en el sistema de las ciencias.

Trátase de una *ciencia media,* cuyos ejemplos típicos eran, entre los antiguos, la óptica geométrica y la astronomía: una ciencia intermedia, que cabalga sobre la matemática y la ciencia empírica de la naturaleza; una ciencia cuya materia la proporciona la realidad física por las medidas que nos permite ir a buscar en ella, pero cuyo objeto formal y procedimiento de conceptualización siguen siendo siempre matemáticos; en suma, una ciencia *materialmente física* y *formalmente matemática* [32]. En tales ciencias la regla de explicación (Duhem lo había comprendido muy bien) prescinde de los principios y de las causas físicas en su valor de inteligibilidad propia; lo cual no impide a estas ciencias permanecer, como santo Tomás lo advierte a propósito del segundo libro [33] de la Física (lo ven muy bien Einstein y Meyerson),

[32] Cf. *Réflexions sur l'intelligence,* cap. VI, y los textos de santo Tomás que citamos en la página 286 de esa obra, sobre todo *in Boet. de Trinitate,* q. 5, a. 3, ad 6: "Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica et astrologia, quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physici, est quasi materiale, quod autem mathematici, quasi formale." ["Mas hay algunas ciencias intermedias: las que aplican a las cosas naturales los principios matemáticos, como la música y la astrología, las cuales son más afines a las matemáticas, porque en sus consideraciones lo que pertenece a lo físico es como lo material, y lo que a lo matemático, como lo formal."] Véase también más adelante, pp. 107-112.

[33] Ha comprendido así la expresión *τὰ φυσικώτερα τῶν μάθηματων Phys.,* II, 2, 194, a 7, empleada por Aristóteles a propósito de la óptica geométrica *(perspectiva),* de la armónica, de la astronomía. "Huiusmodi autem scientiae, licet sint mediae inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a Philosopho esse magis naturales quam mathematicae, quia unumquodque denominatur et speciem habet a termino: unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedat, magis sunt naturales quam mathematicae." ["Pero las ciencias de esta especie, aunque son intermedias entre la ciencia natural y la matemática, sin embargo se dicen aquí por el Filósofo más naturales que matemáticas, porque cada cosa es denominada y tiene su especie por el término: por eso, porque la consideración de estas ciencias tiene por término la materia natural, aunque proceda por principios matemáticos, son ellas más naturales que matemáticas."] *(in Phys.,* Lib. II, lect. 3 SANTO TOMÁS

más físicas aun, por tener su término en la naturaleza sensible.

Como vigorosamente lo ha demostrado E. Meyerson contra el positivismo (y también contra Duhem), la preocupación por la "ontología" y por la explicación mediante las causas físicas, no puede permanecer ajena a la ciencia. Pero

escribió además (*Summa theol.* II II, 9, 2, ad 3): "Quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id, quod per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur in II Physic. quod sunt magis naturales." ["Cualquier hábito cognoscitivo se refiere formalmente al medio por el cual algo es conocido; materialmente a aquello que es conocido por el medio; y como aquello que es formal es mejor y superior; por eso aquellas ciencias que de los principios matemáticos sacan conclusiones en orden a la materia natural, son mencionadas más entre las matemáticas, pues son más semejantes a ellas, aunque en cuanto a la materia convengan más con lo natural: y por eso se dice en el libro II de La Física que son más naturales."] Sobre ello observa CAYETANO en su comentario: "Non dicitur quod scientiae mediae sunt magis mathematicae quam naturales: cum falsum sit absolute loquendo; quia simpliciter sunt scientiae naturales, utpote non abstrahentes a materia sensibili. Omnis enim scientia non abstrahens a materia sensibili, est naturalis, ut patet VI Metaph. Sed dicitur quod connumerantur magis cum mathematicis, utpote eis similiores." ["No se dice que las ciencias intermedias son más matemáticas que naturales, pues hablando absolutamente, ello es falso; pues simplemente son ciencias naturales, ya que no abstraen de la materia sensible. Pues toda ciencia que no abstrae de la materia sensible es natural, como se concluye en el libro VI de la Metafísica. Pero se dice que se enumeran más con las matemáticas, en cuanto son más semejantes a ellas."]

Así la ciencia físico-matemática es a la vez *formalmente matemática* (por los principios y los *media* de demostración de que se vale) y *más física* que matemática por el término o la materia en donde ella verifica sus proposiciones. Estos dos caracteres no son en forma alguna incompatibles, y son afirmados simultáneamente de las *scientiae mediae* por santo Tomás y por Cayetano. — Quizás las explicaciones más completas de nuestro pensamiento que damos en la obra presente satisfarán los escrúpulos del R. P. PIERRE HOENEN, quien parece confundir nuestra posición con la de Duhem (*Maritain's Rede te Amsterdam*, in *Studien*, Mei 1927), sin ver que para nosotros la físico-matemática es ciertamente una ciencia *de lo real físico*, pero que no conoce a éste más que transponiéndolo, y no precisamente *en cuanto real físico*. En todo

el encuentro de la ley de causalidad inmanente a nuestra razón con la concepción matemática de la naturaleza, tiene por resultado la construcción, por parte de la física teórica, de universos cada vez más lejanos y geometrizados, en los que "entidades causales ficticias fundadas en lo real", *(entia rationis cum fundamento in re)*, y cuyo único oficio es servir de soporte a la deducción matemática, vienen a en-

caso el distinguido profesor quedará satisfecho, así lo esperamos, al hacer suyas las líneas con las cuales Cayetano termina el comentario ya citado (in II II, 9, 1 y 2): "Verum quia medium utrumque sapit extremum, et scientiae istae ex parte formae ex matematica veniunt et pendent, ex parte vero materiae physicae sunt, sermones doctorum pie interpretandi sunt, si quando ad alterum extremum nimis declinant." ["Pero como el medio participa de la característica de ambos extremos. y estas ciencias por parte de la forma vienen y dependen de la matemática, y por parte de la materia son físicas, las palabras de los doctores que se inclinan demasiado hacia uno de los extremos deben ser interpretadas benignamente."]

Por lo demás, el R. P. Hoenen ha leído, parece, con poco sosiego los textos que critica. En nuestras *Réflexions sur l'intelligence* (p. 198) no hemos dicho de ninguna manera que la ciencia físico-matemática sea una monstruosidad lógica; hemos dicho que una *falsa* noción de esta ciencia, que la confundiría con una filosofía de la naturaleza, hace de ella una monstruosidad lógica.

Al sostener en una comunicación al Congreso Tomista de Roma *(De valore theoriarum physicarum, Romae,* 1925; pp. 61-74, 269-275; cf. también los interesantes artículos publicados en la revista *Gregorianum,* 1925, [pp. 248-265]; 1927 [pp. 229-242] y 1928 [pp. 417-460], que las teorías físicas nos procuran un conocimiento *por analogía* de lo real físico, sin especificar a qué clase de analogía se refiere, expónese, parere, ya a ocasionar serios errores concernientes a la noción de analogía (en efecto, lo que en filosofía se entiende ante todo por "conocimiento analógico" —el conocimiento por analogía de proporcionalidad propia, la que usa el metafísico para conocer las cosas espirituales—, nos informa de una manera velada, pero no simbólica, acerca de una realidad no aprehendida en sí misma, sino dejada en su grado entitativo propio; mientras que las teorías físicas nos hablan de una manera clara, pero que llega a ser simbólica a partir de cierto grado de conceptualización, de lo real físico *matematizado* o traspuesto a un grado que no es el suyo), ya a caer en querer presentar un concordismo engañoso: las perpetuas renovaciones de la ciencia (por ejemplo, en la actualidad, las recientes ideas sobre los fotones, y la nueva mecánica de Luis de Broglie y de Heisemberg) muestran que no es prudente de parte del filósofo pretender señalar dónde está la verdad y dónde lo falso en la teoría física de la luz o en la del átomo; le basta retener como

volver una porción muy particularizada de causas y condiciones reales empíricamente determinadas. La ciencia físico-matemática se sentirá, en consecuencia, impulsada, y esto es lo más frecuente, a restaurar las antiguas hipótesis de la metafísica mecanicista (transformándolas de una manera profunda, e introduciendo en ellas, como se ve en nuestros días,

verdaderos los hechos experimentales sobre los cuales estas teorías se hallan fundadas, y tomar prestada a esas mismas teorías una *imagen* provisoria de las cosas, destinada a subtender su pensamiento, no a formarlo.

Un punto sigue siendo verdadero, que habríamos deseado fuera aclarado por el R. P. Hoenen: y es que de una y otra parte del conocimiento que más tarde llamaremos "dianoético", y que alcanza el objeto en su esencia, vemos corresponderse simétricamente —para las cosas de lo alto, el conocimiento *por analogía* de proporcionalidad propia, que emplea la metafísica cuando se eleva a la causa primera,— y para las cosas de abajo el conocimiento *por signos*, que las ciencias de los fenómenos nos procuran de la naturaleza, y ante todo el conocimiento *simbólico* de lo real físico en el cual desembocan las teorías físico-matemáticas en su más alta elaboración deductiva del dato experimental. Comprendemos bien que esta última clase de conocimiento pertenece, como lo indica bastante la palabra "simbólico", a la lógica de la analogía tomada en su acepción más amplia; pero en ese caso se trata, para hablar con propiedad, de una analogía metafórica cuyo empleo los matemáticos tienen el privilegio de permitir para el conocimiento de lo real físico (cf. más adelante, cap. IV, §§ 16 y 17). Se puede decir con el R. P. Hoenen: "Secundum maximam Caietani *(De nom. anal.*, cap. 4): *quidquid assimilatur simili ut sic assimilatur etiam illi cui illud tale et simile*, concludendum est: causa quam hypothesis verificata proponit assimilatur causae verae; quod nihil aliud est ac principium analogiae theoriae physicae quod supra delineavimus." ["Según la máxima de Cayetano: *lo que se asimila a lo semejante en cuanto tal se asimila también a aquello a lo cual tal cosa es semejante*, hay que concluir: la causa que la hipótesis verificada propone se asimila a una causa verdadera; lo cual no es otra cosa que el principio de la analogía de la teoría física que más arriba delineamos."] *(De valore . . .*, p. *69.*) Pero la *assimilatio* en cuestión es, en tal caso, o bien un sustituto unívoco, en cuanto la teoría física traduce hechos, y nos hace alcanzar estructuras o causaciones (codeterminaciones) observables y mensurables que tienen el valor de *entia realia*, o ya un sustituto simbólico o metafórico, en cuanto la teoría física construye a su gusto seres de razón que le ayuden a reunir e interpretar esos datos en una explicación deductiva. Esta combinación, en los grados más variados, de descripción unívoca de la realidad experimental y de interpretación simbólica de esta misma realidad, nos parece caracterizar el conocimiento físico-matemático.

vastas zonas de dislocación y de irracionalidad), no en virtud de las exigencias esenciales de la explicación causal —como lo supone E. Meyerson, quien permaneciendo, a pesar de todo, racionalista, parece no concebir el proceso racional más que sobre el tipo eleático—, sino porque el mecanicismo es la única representación causal que, bien o mal, puede subsistir en una reducción general de la física a la geometría.

Pierre Duhem, por su parte, como lo recordaba Émile Picard en su conferencia del 16 de diciembre de 1929 en la Academia de Ciencias [34], creía que "una teoría física no es una explicación, sino un sistema de proposiciones matemáticas que tienen por objeto representar del modo más simple y completo posible un conjunto de leyes experimentales [35]" Sucede, en efecto, que en algunos de sus capítulos (en la energética, por ejemplo, tal como la concebía Duhem, o en nuestros días, en la mecánica ondulatoria según la interpretación propuesta por Heisemberg, y a la cual se adhirió Louis de Broglie), la física recurre a puros símbolos matemáticos, sin intentar, en consecuencia, una *explicación causal* ni construir hipótesis figurativas mediante las cuales el espíritu desarme en cierto modo el mecanismo de los fenómenos. Pero, a decir verdad, cuando ella así se abstiene, es porque no puede proceder de otra manera: debe hacer de la necesidad virtud. El error de Duhem es haber buscado en estos casos más bien excepcionales, pero que él miraba como casos puros, el tipo mismo de la teoría física. En realidad estos son casos límites, en los que la transposición matemática de los fenómenos se sostiene momentáneamente sola en el espíritu y sin imagen física subyacente; y representan tan deficientemente el tipo mismo de la teoría física, que los símbolos matemáticos entonces empleados sólo esperan una ocasión para abandonar el dominio de las puras formas analíticas y convertirse en entidades explicativas; (esto ha sucedido en lo que respecta a la energía en sí, pues "casi todos los sabios admiten hoy día que ella no es sólo una concepción abstracta", a saber, un puro símbolo matemático; se puede

[34] *Un coup d'oeil sur l'histoire des sciences et des théories physiques*, París, Gauthier-Villars, 1929.

[35] Véase en particular el libro de DUHEM sobre *La Théorie Physique*.

citar también el caso, en cierto modo grosero, del número atómico, el cual, simple número de orden al principio, ha terminado por designar la carga del núcleo atómico y el número de electrones que en su alrededor gravitan); por otra parte, las entidades causales y los esquemas de estructura construídos por el físico no toman su consistencia noemática sino del simbolismo matemático que, por decirlo así, encarnan. La interpretación de lo matemático y de las representaciones entitativas aparece así como esencial al saber físico-matemático. Esto explica por qué, según la observación de Émile Picard, "estas querellas de escuela parecen lejanas y los dos puntos de vista se mezclan hoy extrañamente en los trabajos de los sabios" [36]. Digamos mejor que no constituyen más que uno. La tan decantada concepción de Duhem hacía desaparecer, por lo demás, los principales estímulos eurísticos sin los cuales la física no existiría.

Estas explicaciones eran necesarias; esperamos que evitarán por anticipado todo error sobre la posición que aquí adoptamos. Volvamos pues a nuestro asunto.

5º Con la *scientia media* físico-matemática, materialmente física y formalmente matemática, es ya posible una ciencia de los *fenómenos* como tales; pero no una ciencia de la naturaleza sensible que vaya a buscar, bien o mal, bajo los fenómenos las conexiones inteligibles que son el alimento de la filosofía, y que no explique esos fenómenos sino después de trascenderlos; antes bien, una ciencia de la naturaleza sensible que aplique al detalle de los fenómenos mismos, tal como están coordenados en el espacio y en el tiempo, las conexiones formales de las relaciones matemáticas, y que se aproxime, gracias a la ciencia de la cantidad ideal, al carácter deductivo a que aspira y sin el cual no sería ciencia perfecta. Experimental (por su materia) y a la vez deductiva (por su forma, pero ante todo en cuanto a las leyes de variación de los tamaños en juego), tal es en consecuencia el ideal propio de la ciencia moderna. Al ofrecernos un conocimiento de modo científico y un maravilloso medio de emplear la naturaleza sensible, pero desde el punto de vista de

[36] *Op. cit.* p. 37 —Cf. más adelante, p. 109, nota 52—.

la cantidad, y no desde el punto de vista del ser; al renunciar a conocer directamente y en sí mismas las causas reales para traducir desde el comienzo y ante todo las medidas tomadas sobre las cosas en un sistema coherente de ecuaciones, compréndese que la ciencia físico-matemática debía venir a introducirse como una cuña entre la ciencia puramente empírica y la filosofía de la naturaleza sensible, rompiendo así la continuidad en que se complacía el optimismo de los antiguos.

Para éstos la filosofía de la naturaleza y la metafísica eran las que *drenaban,* si podemos hablar así, todo el material de la ciencia empírica y de la experiencia infracientífica, y se esforzaban por elevarlo al grado y a la naturaleza de ciencia; que es lo que representamos en el cuadro con una flecha orientada hacia la metafísica.

Para los modernos, es la matemática la que desempeña este oficio. Es necesario, pues, trazar una flecha cuya dirección sea totalmente contraria y cuyo trazado marque un corte, una ruptura terminante, irremediable, entre la ciencia y la filosofía.

El cruzamiento de estas dos flechas es el símbolo del drama epistemológico de los tiempos modernos.

La tentativa de los antiguos ha terminado, en lo concerniente a la ciencia de los fenómenos de la naturaleza, en una quiebra ruidosa, al menos en orden a las cosas de la materia y del movimiento. Para expresarlo de otro modo: se ha estrellado contra la física (en el sentido moderno de la palabra).

La tentativa de los modernos ha tenido brillante éxito en física; y en nuestros días asistimos en este dominio a una crisis de crecimiento que preludia éxitos más ruidosos aún. Pero ¿qué acontecerá —aun permaneciendo siempre en los dominios de la ciencia de los fenómenos— en las ciencias cuyo objeto no se deja tan fácilmente matematizar, y que no pueden contentarse con simbolizar algebraicamente la naturaleza, y en las que lo real continúa imponiéndose en el espíritu en función de la noción de ser? Podría muy bien acaecer que la concepción moderna de ciencia llegara a estrellarse contra la biología y la psicología experimental (sin

hablar de las ciencias morales, que atañen a la filosofía más de cerca), así como la concepción antigua se estrelló contra la física.

6º Hemos estudiado sumariamente las relaciones orgánicas que mantienen entre sí las principales categorías de ciencias. Escribiendo ahora dichas categorías en una sola columna, las veremos irse escalonando las unas sobre las otras en su orden jerárquico. Y hallaremos así la división clásica entre las ciencias, en el sentido estricto de la palabra, y la filosofía.

La ciencia, en general, abarca, en efecto, dos grandes dominios: el de la sabiduría, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones supremas de ser, y el de la ciencia en el sentido estricto, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos. La metafísica es una sabiduría, es la sabiduría pura y simple del orden natural, del orden accesible de suyo a la sola razón. La filosofía de la naturaleza es sabiduría bajo cierto aspecto, porque su objeto son los primeros principios y las primeras causas *en un orden dado,* en el orden de la naturaleza corporal. (Observo, entre paréntesis, que el estudio de los primeros fundamentos ontológicos de las matemáticas, la filosofía del número y del continuo, vuelve a entrar en la esfera de la filosofía de la naturaleza, porque la abstracción matemática, al no operar de suyo sobre el ser real, no importa sabiduría en su orden propio.)

Bajo el nombre de *Filosofía* agruparemos de consiguiente dos clases de sabiduría: sabiduría pura y simple y sabiduría bajo cierto aspecto: metafísica y filosofía de la naturaleza.

En cuanto a las demás ciencias: matemáticas —ciencias físico-matemáticas—, ciencias experimentales o ciencias históricas (paleontología, lingüística, etc.), que (todavía) no han recibido y que jamás recibirán verosímilmente en su constitución esencial y en toda su extensión la información de las matemáticas, las agruparemos bajo el nombre de *Ciencia* en el sentido estricto de la palabra.

III

Ciencia y filosofía

15. Si bien es verdad que el *objeto material* de la filosofía y de la ciencia puede ser el mismo —por ejemplo, el mundo de los cuerpos—, sin embargo el *objeto formal*, el que determina la naturaleza específica de las disciplinas intelectuales, es en los dos casos esencialmente diverso. En el mundo de los cuerpos, el sabio estudiará las leyes de los fenómenos, ligando un acontecimiento observable a otro acontecimiento observable; y buscará la estructura de la materia representándose —moléculas, iones, átomos, etc.— de qué manera y según qué leyes se conducen en el cuadro del espacio y del tiempo las últimas partículas (o las entidades matemáticamente concebidas que ocupan su lugar) con las cuales está construído el edificio. El filósofo buscará *lo que es* en definitiva la materia cuyo comportamiento se figura así, cuál es, en función del ser inteligible, la naturaleza de la sustancia corporal; (por eso, aunque la materia sea descomponible, en vista a una reconstrucción espacial o espacio-temporal, en moléculas, iones, átomos, etc., en protones y electrones, asociados o no a una serie de ondas, el problema permanece siempre el mismo).

El sabio va de lo visible a lo visible, de lo observable a lo observable (a lo observable, digo, al menos indirectamente, no digo siempre a lo imaginativamente figurable o representable: porque la imaginación se representa las cosas según aparecen en nuestra escala de las grandes dimensiones, como sujetos posibles de una observación completa y continua; y cuando el sabio pasa a un dominio —atómico— en el que la posibilidad misma de una observación completa y continua de los fenómenos desaparece [37], pasa entonces de un mundo de objetos imaginativamente representables a un mundo de objetos sin figura imaginable; obsérvese que un mundo de esa índole es infigurable por defecto, o "privativamente").

[37] Cf. más adelante, cap. IV, pp. 243-245 y 295-296.

El filósofo va de lo visible a lo invisible; es decir, a lo que de *suyo* está fuera de todo el orden de la observación sensible, porque los principios a los cuales llega el filósofo son en sí mismos simples objetos de intelección, no de aprehensión sensible ni de representación imaginativa [38]. He aquí un mundo infigurable por naturaleza o "negativamente".

Con objetos formales diversos en absoluto, principios de explicación y medios conceptuales enteramente diversos; y dotado el mismo sujeto de virtudes intelectuales o luces discriminativas profundamente distintas, el dominio propio de la filosofía nunca se confunde con el de las ciencias. Jamás una explicación de orden científico podrá desplazar ni reemplazar a una explicación de orden filosófico, y viceversa. Es menester mucha ingenuidad para figurarse que reconocer en el hombre un alma inmaterial y estudiar la función glicogénica del hígado o las relaciones entre la idea y la imagen son dos explicaciones que actúan en el mismo terreno y de las cuales una obstaculiza a la otra.

Lo cierto es que las explicaciones de la ciencia, al no darnos el ser íntimo de las cosas, y al no ser explicativas más que por las causas próximas o simplemente por cierta especie de causa formal que es la legalidad matemática de los fenómenos (y por entidades más o menos arbitrariamente constituídas como soporte de esta legalidad), no pueden saciar la sed del espíritu, al que inquietarán necesariamente cuestiones de un orden más elevado, pues siempre querrá penetrar en el misterio de lo inteligible.

16. Desde este punto de vista, podemos decir que existe una especie de subordinación de las ciencias a la filosofía. Las ciencias por sí mismas encienden en el espíritu —porque buscan la *razón de ser* y no la dan sino imperfectamente—, el deseo de la filosofía; exigen supeditarse a un saber superior. Nada más curioso que comprobar la fuerza con que, después del período positivista del siglo XIX, tal exigencia se manifiesta en todos los dominios científicos y de una má-

[38] Cf. más adelante, cap. IV, pp. 239-240.

nera, por otra parte, la más desordenada, pues ha faltado competencia a aquellos que tratan de filosofía aun a sabios geniales como Henri Poincaré, por no tener a mano el instrumental filosófico.

Notemos bien que las ciencias no dependen de la filosofía en su desarrollo intrínseco, sino *en el principio* solamente (no en el sentido de que tengan necesidad de la filosofía para reconocer sus propios principios y valerse de ellos, sino en el sentido de que pertenece a la filosofía el explicarlos y justificarlos). Quizá los sabios, precisamente porque, para ejercer su actividad propiamente científica, no sienten la necesidad de recurrir expresamente a la filosofía, se sientan a veces inclinados a desconocer la dependencia de que hablamos. Sin embargo si reflexionaran atentamente sobre la actividad misma que ejercen (lo que, a decir verdad, es ya filosofar), ¿cómo no se sentirían forzados a comprender que prácticamente está ahí encerrado todo un ejercicio de orden filosófico?

Todo el uso de los métodos y de la crítica experimentales, como la determinación del grado de aproximación de los resultados adquiridos, constituyen una lógica aplicada o vivida *(logica utens)*, que no llega a ser lógica pura, que no se revela como objeto de una ciencia particular y de un arte especulativo, explícitamente estudiado por sí mismo *(logica docens)* sino bajo la mirada refleja del lógico, pero que en sí no es otra cosa que la lógica misma, disciplina propiamente filosófica, en el estado de ejercicio.

Cualesquiera sean, por otra parte, las opiniones metafísicas, conscientes o inconscientes, de las cuales depende la concepción del mundo a la que obedece en su vida de hombre, todo sabio en cuanto sabio, en el hecho y en el ejercicio mismo de su ciencia —hay que agradecer a Meyerson el habernos llamado tan vigorosamente la atención sobre este punto—, afirma "en la práctica" *(in actu exercito)* y con un dogmatismo tanto más impávido cuanto es más espontáneo, cierto número de proposiciones eminentemente metafísicas, ya se trate de la realidad del mundo sensible, de la existencia fuera de nosotros de *cosas*, de núcleos ontológicos estables, de *x* sustanciales como soporte de los fenó-

menos [39]; ya se trate de la posibilidad, para nuestras facultades de conocimiento, de ocuparse en esas cosas —con dificultad sin duda y de una manera que encierra toda clase de limitaciones más o menos oscuramente percibidas, pero que puede asimismo encerrar indiscutibles certezas—, en otras palabras, de una cierta inteligibilidad del mundo, mal precisada sin duda y que se da como imperfecta, pero que no se titubea sin embargo en darla por presupuesta; ya se trate, en fin, del valor de los principios de la razón, ante todo del principio de causalidad [40], respecto al mundo de la

[39] "... La costumbre de llamar gato a un gato permite a los hombres de ciencia no disputar demasiado vanamente. Es hermoso entenderse acerca de las palabras y percepciones que éstas designan. Esta notable armonía crea entre los sabios una atmósfera de confianza, un unísono donde logran una certidumbre que no podría ser más que una fe robusta. No hay quizá un químico que no confunda la realidad del sulfato de bario con la idea que de él se ha formado. He tenido la curiosidad de plantear la cuestión a algunos de ellos. A todos ha parecido singular ocurrencia. En la mirada azorada con que la recibieron he conocido que todos me creían loco al plantearles semejante cuestión. Una cosa es cierta: el químico actual hace de los cuerpos el substractum absoluto de sus propiedades, sin preocuparse del carácter hipotético de esta concepción." G. URBAIN, *Essai de dicipline scientifique,* "La Grande Revue", marzo, 1920. — Formulada en sí misma en un lenguaje que hace presentir opiniones filosóficas las más diversas, esta observación de un sabio de una autoridad incontestable, constituye, como lo observa Meyerson *(op. cit.* II, 235), un testimonio tanto más precioso cuanto "este sabio profesa en teoría un positivismo bastante ortodoxo y juzga, evidentemente, del todo vituperable la manera de pensar que con tanta exactitud describe".

[40] Decimos que el sabio afirma *in actu exercito,* en el ejercicio mismo de su actividad científica, el valor del principio de causalidad (antes de toda reflexión filosófica sobre el sentido, el alcance, los diversos modos de verificación de este principio, y todavía menos sobre sus justificaciones críticas). Si no estuviera prácticamente persuadido de que todo lo que sucede tiene una causa, nunca se entregaría a un trabajo de investigación, ni siquiera lo comenzaría. — Sucede que, al progresar en el sentido de lo que más adelante llamamos su autonomía empiriológica, la ciencia misma debe refundir o transponer el concepto de causa, y hasta quizá admitir, en el cuadro que construye, lagunas diseminadas acá y allá en el campo de lo que para ella es "causalidad". (Cf. más adelante, cap. VII, §§ 10 y 33.) Hay ahí, entre el cuadro científico del mundo y los resortes del trabajo mental de donde ese cuadro emana, una disparidad análoga a la que, por otra parte, se observa entre el

experiencia, es decir, en otros términos, de la insuficiencia de la mutación para ser explicada por sí misma . . .

Por último, todo sabio tiene cierta idea, frecuentemente explicitada acaso de un modo muy parcial o muy confuso, pero prácticamente muy activa y eficaz, de la naturaleza propia de su ciencia: idea que desempeña, sin duda, una función de primer orden en la orientación intelectual de los grandes iniciadores; ¿qué cosa más notable, desde este punto de vista, que los aforismos sobre la naturaleza de la física que asoman con tanta frecuencia a los labios de A. Einstein? Ahora bien: esas consideraciones sobre la naturaleza propia de tal o cual ciencia evidentemente no proceden de esa ciencia como tal, sino de la filosofía; pertenecen a la *gnoseología* vivida.

En una palabra: imposible la ciencia sin los primeros principios en los cuales debe descansar toda clase de razonamientos; pues una regresión al infinito en este orden tornaría evidentemente imposible cualquier demostración; y todo sabio, por el hecho de aplicarse a tal o cual determinación, se adhiere ya de una manera muy positiva, aunque todavía no explícita, a un número importante de datos filosóficos. Resulta pues evidente la gran ventaja que sería para el sabio, poner bien en claro todo lo que late *in actu exercito* en su espíritu, y mirarlo de frente y como objeto de saber, es decir, filosofar. Se vería entonces explícitamente qué lazos objetivos vinculan las ciencias con la filosofía. Sus axiomas no son sino determinaciones de los principios de la metafísica; por ejemplo el axioma matemático: "dos dimensiones iguales a una tercera son iguales entre sí", es una particularización del axioma metafísico: "dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí". La filosofía es la que justifica y defiende los principios de las ciencias; ella es la que determina la naturaleza de los objetos primeros sobre los cuales ellas operan, y por consiguiente, la naturaleza misma de esas ciencias, su valor, sus límites. Es la filosofía, por ejemplo, y no la matemática, la que nos dirá si el número irracional y el número transfinito son seres reales o seres de

universo científico del físico en cuanto físico y el universo familiar de ese mismo físico en cuanto hombre.

razón, si las geometrías no euclidianas son construcciones de razón que se fundan en la geometría euclidiana y atribuyen a ésta un valor privilegiado, o si, al contrario, constituyen un conjunto más vasto, del cual la geometría euclidiana no es más que una especie; ella nos enseñará si las matemáticas y la lógica tienen o no fronteras inmutablemente trazadas, etc. Es, en fin, la filosofía la que asigna el orden que reina entre las ciencias: *sapientis est ordinare* ("propio es del sabio ordenar").

En todo esto, ella no usurpa de ningún modo los procedimientos ni el dominio propio de cada una; acabamos de ver que es absurdo tratar por las vías de la filosofía un problema de orden científico y a la inversa; pero no cabe duda de que sus procedimientos revelan una ciencia superior.

17. Superior y, en consecuencia, independiente, al menos en su constitutivo formal, la filosofía es de suyo independiente con respecto a las ciencias.

Observemos que en esta jerarquía no existe ninguna dependencia *formal*. Jamás un resultado de orden científico, jamás una teoría científica, en una palabra, jamás la ciencia por sus medios propios podrá conseguir zanjar adecuadamente una cuestión filosófica, porque estas cuestiones dependen de principios y de una luz que no están al alcance de las ciencias.

Por supuesto que existe sólida dependencia *material* de la filosofía respecto a las ciencias. Desde luego, en la jerarquía de los conocimientos, la filosofía es el término culminante; por eso su lugar es pedagógicamente el postrero; y el filósofo, a quien corresponde juzgar del valor, de los límites y de la subordinación de las ciencias, para ello debe evidentemente conocerlas, y seguir de cerca su vida propia; además, los datos científicos son como ilustraciones de las cuales normalmente se sirve el filósofo para encarnar sus ideas y aclararlas con ejemplos; en fin, y sobre todo, los progresos de la ciencia, al menos en cuanto a los mismos hechos comprobados, si no en cuanto a las teorías, deben normalmente, sobre todo en lo concerniente a la filosofía de la naturaleza, renovar y enriquecer la materia que constituye el objeto de

las dilucidaciones del filósofo. Así, por ejemplo, los modernos descubrimientos sobre la estructura orgánica de la célula, de la célula-huevo en particular y de los elementos sexuales, sobre la partenogénesis artificial, etc., proporcionan nuevos y valiosísimos datos y aclaraciones para el planteamiento del problema de la educción del alma vegetativa. El perfeccionamiento de la geometría desde Lobatchevsky y Bolyai obliga, por su parte, al filósofo a precisar muchas nociones concernientes a la cantidad.

Pero tal dependencia permanece siempre material, y los cambios que entraña afectan sobre todo al conjunto de imágenes cuya importancia es, por lo demás, tan grande con respecto al vocabulario, y al halo de asociaciones que circunda los términos didácticos mismos; imaginarse que las doctrinas filosóficas deben transformarse al paso de las variaciones y corrientes científicas es tan absurdo como creer que nuestra alma se transforma según la diversidad de los alimentos ingeridos.

Aclaraciones sobre la noción de hecho

18. Aquí nos sale al paso una cuestión que es preciso tratar brevemente: la función o papel de la experiencia y del hecho experimental, con respecto a la filosofía.

Esta, según santo Tomás, reposa sobre los hechos; debe aceptar los hechos; comienza por un acto de humildad frente a la realidad conocida de antemano por los sentidos, aprehendida en nuestro contacto carnal con el universo; y la filosofía de la naturaleza, a diferencia de la metafísica, tiene en la experiencia de los sentidos no sólo su origen sino también el término en donde debe poder verificar sus conclusiones: pero siempre de un modo distinto del de las ciencias experimentales.

Mas ahora preguntamos: ¿qué es un hecho? Es una verdad existencial bien comprobada: en la existencia se presenta, por parte de la cosa, cierta conexión de objetos de concepto; y esto mismo significa que tal existencia está frente a un espíritu que en ella puede aprehender esos objetos. Un hecho que interesa al saber humano no es creado por el espí-

ritu humano; es un dato real y objetivo. Pero es dato que se da a alguien; si es dado, es recibido; una piedra no se da a una piedra; un hecho se da a un espíritu; lo cual equivale a decir que es discernido y juzgado. Pretender que sea nada más que una pura y simple transcripción de la realidad externa sin ninguna discriminación, es una falaz simplificación debida al materialismo inconsciente de la imaginación.

Aun en el orden del sentido externo, existe un *juicio del sentido,* como dice santo Tomás; la percepción sensible misma es dirigida y supone la actividad, sea instintiva, sea adquirida, de los sentidos internos y de la *ratio particularis.* Todo hecho es discernido, supone un juicio, sea del sentido, sea de la inteligencia. Todo hecho es un testigo de la actividad del espíritu. Los idealistas tienen razón al respecto, pero no la tienen cuando piensan que la actividad del espíritu no puede exigir o arrancar a las cosas una enseñanza enunciada por él, pero a la vez *dada* por ellas; su error está en creer —postulado gratuito y absurdo en definitiva— que toda interpretación, o más exactamente, que todo juicio de nuestras facultades de conocimiento, es una deformación o una creación, y no una manera más o menos perfecta y profunda de asemejarse al objeto, de adaptarse a lo que es.

19. Yerran también al rechazar el valor primordial de la intuición del sentido. Toda aprehensión existencial se origina de una u otra manera en esta intuición —aun cuando el hecho en cuestión trasciende el orden entero de lo empírico y de lo sensible (lo mismo acaece con la experiencia de nuestra propia existencia, que es espiritual, no empírica, pero que supone reflexión sobre nuestros actos; y también con el conocimiento de la existencia de Dios a la que se llega partiendo de las cosas visibles). También en el orden físico o del conocimiento de la naturaleza corporal, los hechos se nos dan por el sentido, bajo el juicio discriminativo y crítico de la inteligencia. Para distinguir, en este orden, y en el uso de las ciencias de la naturaleza, el registro del *hecho* del registro de la *teoría,* no digamos que éste brota de la inteligencia y aquél del sentido —lo cual sería una visión muy superficial—, sino que allá la intervención de la inteligencia, con

sus recursos naturales o artificiales y hasta con sus sabias astucias, con sus construcciones teóricas más refinadas, permanece ordenada a discernir y formular lo suministrado por la intuición del sentido[41], mientras que aquí, con los mismos recursos, está ordenada a descubrir esencias o leyes y razones explicativas.

En el complejo alcanzado por la percepción de los sentidos, la actividad del espíritu intervendrá, pues, no para crear sino para discernir lo que interesa al saber. En la misma medida en que, al nacer una ciencia, el punto de vista propio que la caracteriza se descubre al mismo tiempo que los primeros hechos sobre los cuales ella se funda, —o que, antes de progresar en un dominio científico y descubrir allí nuevos hechos, el espíritu ha comenzado ya a entrar en ese dominio y a adquirir el hábito de esta ciencia,— o en fin que, antes de abordar tal dominio científico particular ha comenzado ya a filosofar y ha despejado explícitamente de lo real la noción del ser como tal y los principios que a él se refieren,— en esa misma medida, digo, el discernimiento de que hablamos tendrá lugar en cierto nivel de abstracción y a la luz de determinados principios, en relación a los cuales el hecho tiene un valor, valor de conocimiento y de verdad. Concluyamos de aquí que no todos los hechos tienen la misma *jerarquía;* ellos no constituyen una muchedumbre indistinta que concurre al mercado de la experiencia sensible, a donde las diversas ciencias vendrían a buscar las mercancías que han menester. Los hechos mismos participan asimismo de las jerarquías del conocimiento; hay hechos de sentido común, hechos científicos (que interesan a las ciencias de la naturaleza), hechos matemáticos [42] (por ejemplo, la existencia —ideal— de las funciones continuas sin derivadas), hechos lógicos, hechos filosóficos.

[41] En los órdenes superiores al orden físico, de los que tratamos más adelante, este trabajo de la inteligencia, característico del "registro de hecho", está destinado a descubrir una posición existencial que concebimos por *analogía* con las que nos proporciona la intuición de los sentidos.

[42] Cf. Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens*, cap. IV.

20. Materialmente hablando, se puede decir, según esto, que la filosofía es "experimental" y que se funda sobre los hechos. Esto es verdad en el sentido de que la experiencia no ejerce con la filosofía, como lo hace con las matemáticas, una función únicamente precientífica, infracientífica; pues la ciencia matemática se construye de un modo totalmente axiomático y deductivo a partir de la intuición imaginativa y de las nociones que la experiencia ha permitido tan sólo a la abstracción formar y reconstruir. Al contrario, el método de la filosofía es analítico-sintético y, por referirse a lo real, a lo que verdaderamente tiene aptitud para existir fuera del espíritu, las comprobaciones experimentales son parte integrante del saber filosófico.

Pero esto es para la filosofía, contrariamente a lo que acaece con las ciencias de la naturaleza, sólo una base material de donde pueda luego elevarse a la consideración de las esencias y de las necesidades que ellas llevan implícitas, por resolución formal en las primeras verdades inteligibles evidentes: ella vuelve sus ojos a la experiencia —en filosofía natural, sólo para verificar en lo sensible las conclusiones deducidas, y buscar allí constantemente nuevos datos—, y en metafísica, sólo para tomar nuevos puntos de partida o materiales para la analogía, nunca para verificar conclusiones que son de orden inmaterial; porque formalmente hablando la metafísica de ninguna manera es ciencia experimental; es un conocimiento mucho más netamente racional que las matemáticas.

Estructuras y métodos de los principales géneros del saber

21. De las consideraciones precedentes resultan muchas consecuencias importantes en epistemología. Sólo indicaremos aquí brevemente algunas de ellas, ante todo para hacer entrever qué instrumento de análisis epistemológico podrán suministrar los principios de santo Tomás y luego para llamar la atención hacia uno de los rasgos característicos de su noética: el orden y las diferenciaciones orgánicas que establece entre las ciencias, y el cuidado que pone (a diferencia de muchos de los sistemas modernos que consideran a todas las ciencias en un mismo plano) en reconocer y res-

petar la estructura y el proceso propio de cada una[43].

Recordemos que toda ciencia responde a dos cuestiones: primero a la cuestión *an est*, si la cosa existe, y luego a la cuestión *quid est*, de qué naturaleza es.

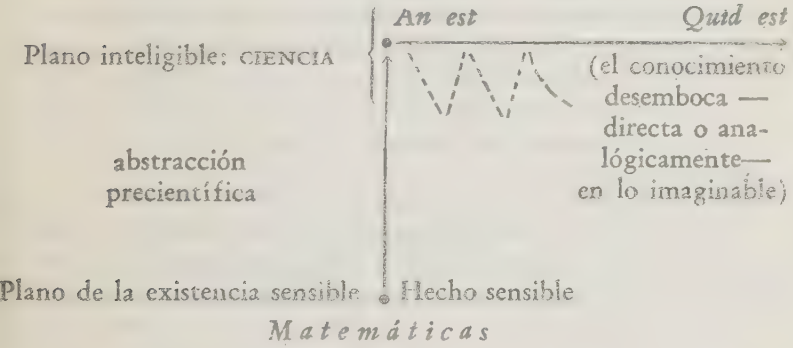
22. Para las matemáticas, la experiencia no tiene sino una función precientífica, en el sentido de que, si nunca hubiéramos visto una cosa redonda o un bastón, jamás nos habríamos formado la noción de círculo o de recta; si nunca hubiéramos designado con el dedo las partes sucesivas de un conjunto concreto, no habríamos adquirido la noción de número. Pero una vez que hemos entrado en posesión de estas nociones, gracias al poder abstractivo de la inteligencia, ellas nos presentan objetos de pensamiento independientes en sí mismos de la experiencia, de tal manera que podemos generalizarlos analógicamente, desprendiéndolos del esquema intuitivo donde primeramente se han manifestado; si las

[43] Nos inspiramos aquí en las ideas desarrolladas por santo Tomás de Aquino en su comentario sobre los Segundos Analíticos de Aristóteles (Libro II) y en su comentario al tratado *de Trinitate* de Boecio (q. 5 y 6). Recordemos acá el texto fundamental del *de Trinitate*, q. 6, a. 2: "In qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium, et finem sive terminum; principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium, ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu [...] Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque in solo intellectu [...]

"Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari: et ideo in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci; in mathematicis autem ad imaginationem, et non ad sensum; in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus his speculativae partibus procedere nituntur." ["En cualquier conocimiento se deben considerar dos cosas, a saber: el principio y el fin o término. El principio pertenece a la aprehensión, mas el término al juicio, pues ahí se lleva a cabo el conocimiento. El principio, pues, de cualquier conocimiento nuestro está en el sentido [...] Pero el término no está siempre en lo mismo: a veces está en el sentido, a veces en la imaginación y a veces, por último, sólo en el entendimiento [...]

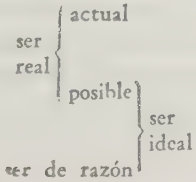
"Pero ser conducido hacia algo es terminar en eso: y por eso en lo divino no tenemos que ir al sentido ni a la imaginación; mas en las matemáticas a la imaginación y no al sentido; y en las ciencias naturales también al sentido. Y por eso yerran los que proceden uniformemente en estas tres partes de la especulación."]

entidades matemáticas —cuando pueden existir fuera del espíritu— no pueden existir así más que en la materia, en ella no se encuentran en el estado matemático; la recta, el círculo, el número entero se realizan en las cosas sensibles, pero perdiendo las condiciones de pureza ideal que les impone el modo de existir matemático.



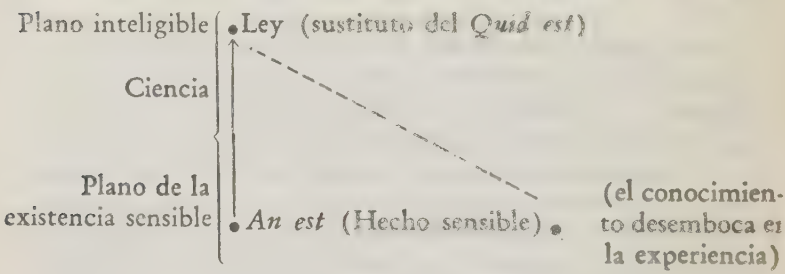
En el orden matemático, la cuestión *an est* refiérese a la existencia *ideal (posible o de razón)* [44] de la entidad considerada; y a partir de la noción de esta entidad una vez puesta como capaz de existencia matemática, las verdades a ella concernientes *(quid est)* serán establecidas por deducción, por medio de operaciones constructivas que pueden desempeñar la función más notable pero que permanecen materiales: la deducción matemática procede formalmente en virtud de las conexiones inteligibles, sea que éstas guíen y determinen por sí mismas a cada instante las operaciones constructivas, sea que establezcan y justifiquen, de una vez por todas, las reglas de una arquitectura de signos que el

[44] El sentido de la palabra "existencia ideal" se determina según la división siguiente:



arte así determinado no tendrá más que aplicar. Los antiguos enseñaban que en matemáticas el juicio —en el cual culmina el conocimiento— termina, no en lo sensible, sino en lo imaginable. No afirmamos que cada una de las conclusiones establecidas deba verificarse directamente en la intuición imaginativa: deben verificarse allí *directa* o *analógicamente*, es decir, según que puedan ser construídas en la intuición, o que pertenezcan (como, por ejemplo, las entidades geométricas no euclidianas, no arquimedianas, etc.) a un sistema de nociones nacido a su vez de otro sistema de nociones constructibles en la intuición (como las entidades euclidianas), y que puedan encontrar en este sistema una interpretación analógica [45].

23. En las ciencias experimentales, la experiencia es esencial a la ciencia misma, y *ella la regula por entero*. La cuestión *an est* tiene ahí por objeto los hechos mismos experimentalmente criticados. Y la ciencia llega no a ver en sí



Ciencias experimentales

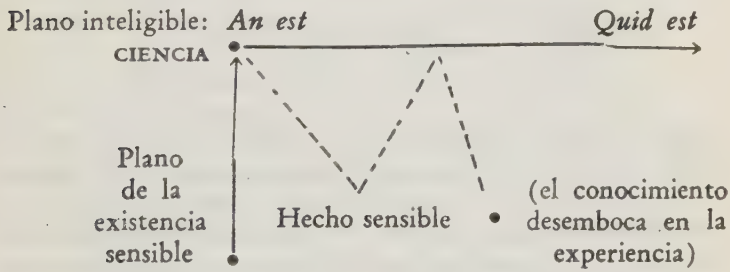
misma o *dianoéticamente* [46] la esencia contenida en los hechos, sino a aprehenderla de una manera ciega; no en sus notas constitutivas, sino en los signos con que la intelección *perinoética* [47] se satisface en su lugar (ante todo en la *constancia* de una relación bien comprobada), y en un sustituto que es la *ley* científica, pues el juicio, en el cual termina el conocimiento, desemboca en la experiencia misma o, en

[45] Véase más adelante, cap. IV, pp. 265-266.
[46] Véase más adelante, cap. V, § 1.
[47] Véase más adelante, cap. V, § 3.

otras palabras, porque toda conclusión nuevamente adquirida debe verificarse en el hecho sensible.

Si se trata de las ciencias físico-matemáticas, la teoría deductiva y el sistema de nociones por ella elaborado sale aquí al encuentro de los resultados experimentales, para encontrar en ellos su verificación, si acaso es apta para traducirlos de modo riguroso mediante dicciones apropiadas; y en tal caso, el sustituto del *quid est* ontológico no será ya una ley establecida inductivamente, sino un *quid est* matemático, algoritmo de lo real físico.

24. En la filosofía de la naturaleza, el hecho sensible forma materialmente parte del saber, que depende todavía esencialmente de la experiencia, pero no constituye formalmente su medio de demostración. La cuestión AN EST tiene por objeto la *existencia real* de una naturaleza a la que la abstracción ha podido elevarse para considerarla en sí misma, por

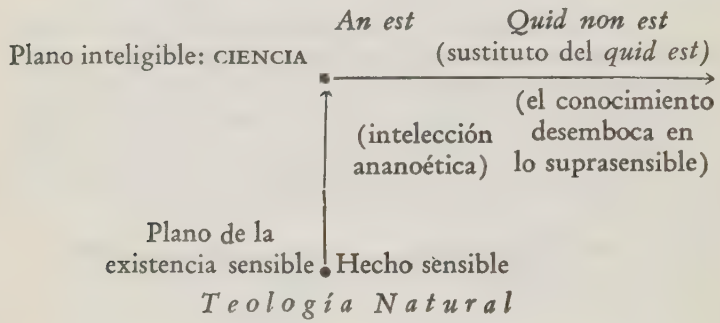


Filosofía de la Naturaleza

ejemplo, del alma vegetativa; y a partir de esa naturaleza una vez planteada, la razón establece sus propiedades por un vaivén inductivo-deductivo, desembocando en la experiencia y verificando en el hecho sensible las conclusiones así obtenidas.

25. En fin, en la metafísica, el hecho sensible forma también, materialmente, parte del saber, porque si nos elevamos a lo invisible, no es sino tomando como punto de partida lo visible; pero éste no constituye formalmente su medio de demostración, y *no verifica sus conclusiones*. El

juicio, que es el término del conocimiento, culmina en lo inteligible puro. Porque la metafísica desciende (cosa que no hace la matemática) hasta el mundo de la existencia sensible, no porque dependa esencialmente de la experiencia sensible, como la filosofía de la naturaleza, sino a causa de su trascendencia; y también sube hasta el mundo de la existencia suprasensible. Por eso en la teología natural, la cuestión AN EST conduce a la *existencia* real de un objeto inmaterial al que ha podido elevarse el conocimiento por analogía (intelección *ananoética)* [48]. Y a partir de la exis-



tencia, una vez conocida, de tal objeto, la razón, por la triple vía de causalidad, eminencia y negación, y sin verificación alguna, ni en lo sensible ni en lo imaginable, ya que se trata de lo inmaterial puro, establece las conclusiones concernientes a la naturaleza (analógicamente conocida) y a las perfecciones del Acto puro.

Condiciones propias de la filosofía. Su relación con los hechos

26. Lo mismo que se trate, por otra parte, de la filosofía natural, como que se trate de la metafísica, la filosofía, que emerge, como las ciencias positivas, de la experiencia sensible y del conocimiento empírico, pero que los trasciende de una manera mucho más perfecta y pura: 1º Usa de un material experimental que le es propio, mucho más simple,

[48] Véase más adelante, cap. v, § 13.

universal, inmediato e incontestable que el material experimental de las ciencias. Los hechos sobre los cuales se apoya no son ya hechos más o menos difíciles de verificar —y que, a medida que la ciencia progresa, llegan a ser, día a día, puntos de incidencia de lo real con las construcciones (cada vez más complejas y depuradas) previamente establecidas por la razón—, sino hechos absolutamente generales y absolutamente primarios.

2º Tales hechos no surgen de la "experiencia vulgar" (que en cierto sentido, no obstante, es más segura que la experiencia científica) [49]. La experiencia vulgar no interviene en filosofía, sino en lugar de una experiencia científica aun no desarrollada, y por consiguiente, con el mismo título (subsidiario) que ésta. El material propio de la filosofía surge de una experiencia filosóficamente dilucidada y por consiguiente, muy superior a la experiencia vulgar, porque la filosofía juzga y critica este material *a su propia luz*, en forma de poderlo establecer con completa certidumbre, puesto que, al defender, en su condición de sabiduría, sus propios principios, defiende y justifica (indirectamente) el valor de la percepción sensible misma. Se ha de concluir, desde este punto de vista, que el hecho de la *existencia de alguna cosa*, el hecho de la existencia *de una multiplicidad, del cambio y del devenir, del conocimiento, del pensamiento y del deseo*, son propiamente *hechos filosóficos*.

27. En cuanto a la experiencia científica, a los *hechos científicos*, está claro que pueden, como decíamos hace poco, ofrecer materiales nuevos a la filosofía y ser anexados por ella; ésta sabe convertir una materia extraña en alimento apto a su saber; sin embargo, ellos no constituyen, de suyo, su materia propia, y deben, en todo caso, como ésta,

[49] "El profano cree que el resultado de una experiencia científica se distingue de la observación vulgar por un grado más de certeza; y se engaña, porque la relación de una experiencia de física no posee la certeza inmediata y relativamente fácil de verificar del testimonio vulgar y no científico. Menos cierta que este último, la supera por el número y la precisión de los detalles que nos hace conocer; en ello radica su verdadera y esencial superioridad." PIERRE DUHEM, *La Théorie Physique*, p. 265.

antes de convertirse en materia filosófica, ser juzgados y criticados a la luz propia de la filosofía.

Un hecho científico pertenece de suyo a la trama de las ciencias de la naturaleza; y si bien es verdad que la característica de dichas ciencias es la resolución de sus instrumentos de conocimiento en lo sensible, un hecho científico no interesará por sí mismo sino a este tipo de explicación. Y mientras no sea iluminado sino por la luz que al principio lo ha hecho discernir en lo real y utilizar por el sabio, sólo al sabio interesa, no al filósofo. También es una ilusión creer que, apelando a hechos científicos sin asumirlos en una luz superior, se podrá fallar en un debate filosófico, sobre el hilemorfismo, por ejemplo. Ellos por sí mismos nada dicen acerca de esa cuestión; ¡que no se les torture, pues, para arrancarles declaraciones que no pueden dar! ¡Jamás hay que exigírselas! Enhorabuena que se les interrogue; mas ello supone que se cuenta ya con algunas informaciones. Es preciso tener presentes esos hechos en el mayor número posible, y atenerse a lo que diga el sabio en lo concerniente a su estado civil, es decir, a su significación experimental y a la manera como han sido establecidos. Es preciso no desechar ninguno de ellos, y estar al acecho de todos los demás que pudieran surgir en adelante. Pero sólo relacionándolos con los conocimientos filosóficos anteriormente adquiridos y con los principios filosóficos, es posible obtener de ellos un contenido inteligible y útil a la filosofía, discernir y juzgar el valor ontológico que pudieran encerrar, y usar de ellos, sea para inducir las conclusiones del filósofo al contacto de las verificaciones sensibles y de los resultados obtenidos al día por la ciencia experimental, o bien para confirmar o establecer hechos propiamente filosóficos, punto de partida de demostraciones filosóficas.

Surge aquí a nuestra mirada, un verdadero enjambre de problemas críticos, que nos limitaremos a señalar de paso. Hacíamos notar, no ha mucho, cómo se distinguen de un modo general, en el dominio de las ciencias de la naturaleza, el registro del hecho y el de la teoría. Pero, puesto que en lo concreto, estos dos registros se apoyan de continuo el uno sobre el otro, y siendo una realidad que la ciencia,

al irse formando, va constantemente de un hecho concreto a nuevas teorías que en ese hecho se fundan, y de la teoría a nuevos hechos que por ella se explican, resulta que debe establecerse una jerarquía entre los mismos hechos científicos, desde el punto de vista de su valor de hecho, y también separar los "hechos" que llevan con justicia tal nombre de los que indebidamente lo tienen. Los mismos hechos que inmediatamente descubre la observación del sabio dan por supuesto un cierto número de proposiciones teóricas ya admitidas, (las primeras de las cuales se originan en la percepción del sentido), concernientes a la cosa a medir y a los medios de medirla, al instrumental que a este fin ha sido preciso construir. Los otros hechos científicos, establecidos mediatamente, resultan, ya del encuentro de un dato de verificación con una teoría general supuesta de antemano, ya de la explicación misma, cuando ella se comprueba como la única posible. Muchas distinciones se imponen por consiguiente al filósofo. Cuando la astronomía moderna establece que la tierra gira en torno al sol, o cuando la física moderna enuncia la existencia de los átomos, tales "hechos", aunque mediatos, tienen sin embargo un valor de *dato* incomparablemente más alto (y más alto en el primer caso que en el segundo) que el "hecho" hipotético de la contracción de Lorentz o el de la curvatura del espacio, postulado de la síntesis einsteniana. ¿Dónde encontrar el principio de discernimiento? Unicamente en el análisis crítico de los procedimientos racionales empleados en cada caso particular. Cuanto más se limite lo matemático, valiéndose de la medida y del cálculo, a permitir captar mejor, en esos casos, la realidad física, así como las causas o condiciones de cuyo carácter de *entia realia* no pueda el filósofo dudar, tanto más merece el resultado ser tenido por un hecho. Cuanto el elemento físico queda más reducido a intervenir como simple elemento discriminador respecto a las construcciones teóricas cuyo valor propio descansa en la amplitud y coherencia matemáticas, o como simple fundamento de entidades que el filósofo considera fundadamente como *seres de razón*, tantos más motivos hay para referir el resultado al orden, no del hecho, sino de la imagen explicativa.

28. Si bien es cierto que la filosofía es de suyo independiente de las ciencias, ¿no podrán éstas, sin embargo, descubrir indirectamente la falsedad de tal o cual doctrina filosófica, del mismo modo que una consecuencia falsa nos descubre la falsedad del principio en el cual se origina?

Es esto verdad en la medida en que una doctrina filosófica se entrometiera en el terreno de la ciencia misma, o tuviera como consecuencia necesaria una concepción científica, o más bien un cierto cuadro general impuesto a la ciencia y cuya inanidad estuviera ya demostrada.

Digan lo que digan ciertos vulgarizadores (hasta algunos pensadores que atribuyen a los antiguos su propia negligencia en distinguir lo inteligible de lo topográfico, y la metafísica de la astronomía), no es este el caso de la filosofía de Aristóteles, como se echa de ver si se la examina en sus principios auténticos. Por parte del sujeto humano, preciso es reconocer que una excesiva confianza en la inteligibilidad de las cosas y en los procedimientos de la razón, en un dominio que no es justamente el de la filosofía, sino el de la experiencia, y en el que las esencias no nos son manifestadas, ha sido en parte (y quizá preponderante) la causa de los errores de la ciencia antigua. En este punto de vista —llegaríamos de buena gana muy lejos— estamos persuadidos de que, por un lado, la ciencia moderna ha hecho a la filosofía el favor inmenso de desligarla de la extraña preocupación, que tanto tiempo la oprimiera, de explicar los fenómenos; y de que, por otra parte, si bien la pérdida o el debilitamiento del espíritu metafísico, es un perjuicio incalculable para el órden general de la inteligencia y de las cosas humanas, también es cierto que el predominio del espíritu metafísico, cuando no va acompañado de rectificaciones críticas excepcionalmente vigorosas, perjudica accidentalmente a los intereses particulares de la investigación experimental. Y este accidente cuesta caro, pues la investigación experimental, y el menor avance en la más insignificante verdad de hecho, es también algo del espíritu, y el espíritu no tolera impedimentos.

Pero, por parte del objeto, no existe ninguna conexión necesaria entre la mecánica, la física y la astronomía anti-

guas y la metafísica o la filosofía natural de la tradición escolástica. Todo el edificio de la ciencia experimental de los antiguos ha podido desplomarse; y esta inmensa ruina ha podido parecer a los espíritus ligeros como el fracaso de todo el pensamiento antiguo, pero en realidad su metafísica y su filosofía de la naturaleza, en sus principios esenciales, tales como se pueden deducir de la síntesis tomista, en nada han sido alterados, como no es alterada el alma espiritual cuando el cuerpo se disuelve.

Si el puro saber filosófico y metafísico quedó de esa manera libre de tantos elementos extraños, es evidentemente deseable y necesario que recupere, una vez efectuada esta purificación, sus relaciones orgánicas, interrumpidas por tres siglos de indigencia y de errores, con la gran vida total, con la actividad y la actualidad de las ciencias. Estar aquí abajo sin cuerpo no es manera cómoda para un alma; la prisión del cuerpo tiene para ella sus ventajas. (En cuanto a los sistemas metafísicos de los modernos, casi nunca han sido otra cosa en realidad que una opresión de la metafísica por las ambiciones personificadas de la ciencia del mundo sensible.)

Las nociones apuntadas de este ensayo nos permitirán entrever en qué condiciones podría proseguirse y ser llevado a feliz término el trabajo de integración comenzado ya en muchos terrenos. Los investigadores deberán evitar por igual un separatismo perezoso y un concordismo demasiado condescendiente; y procurarán restablecer el vínculo vital sin destruir por eso las distinciones y las jerarquías esenciales del universo del saber.

Para conseguirlo, nos parece necesario distinguir con toda claridad dos casos: 1º el de la ciencia físico-matemática y de las ciencias cuyo tipo es ella, y 2º el de las ciencias del tipo de la biología y de la psicología.

El saber de tipo físico-matemático y la filosofía

29. A nuestro modo de ver, es preciso abandonar, como contraria a la naturaleza de las cosas, la esperanza de hallar una continuidad o un engranaje en cuanto a la explicación de lo real, no digo entre los *hechos* (en la medida en que

ellos son aislables de las teorías), sino entre las *teorías*, las elaboraciones conceptuales físico-matemáticas y la contextura propia del saber filosófico y metafísico. La discontinuidad es resueltamente un hecho, debido a la esencia misma de estas ciencias. La físico-matemática no es una ciencia formalmente física; y si es ante todo física en cuanto a la materia en la cual verifica sus juicios, si está orientada hacia lo real físico y hacia las causas físicas, como hacia su término propio, no es para captar en ellas su íntima naturaleza ontológica en sí misma. Volveremos en el capítulo IV sobre esta comprobación verificada frecuentemente por los sabios [50] lo mismo que por los filósofos, pero que puede prestarse a error, y cuyo pleno sentido epistemológico es delicado determinar. Sin ahondar, pues, más en ella, lo dicho basta a nuestros actuales intentos.

La física se apoya sobre la realidad ontológica; su preocupación son las causas y, al ponerse en actividad, lo hace movida por amor a la naturaleza de las cosas. Pero esa realidad ontológica, esas causas físicas las contempla exclusivamente bajo el ángulo matemático; las considera tan sólo según ciertas traducciones analíticas, según ciertos cortes efectuados matemáticamente. De lo real, no conserva sino lo mensurable, las medidas tomadas sobre él por nuestros instrumentos, —y estas medidas son algo real; y merced a ellas las entidades y los símbolos de la físico-matemática están fundados en la realidad. Mas ella resuelve todos sus conceptos en lo mensurable; sólo éste tiene sentido para ella [51].

[50] "Las teorías matemáticas [de los fenómenos físicos] no tienen por objeto revelarnos la verdadera naturaleza de las cosas, lo cual sería una pretensión irrazonable. Su único fin es coordinar las leyes físicas que la experiencia nos hace conocer, pero que sin el auxilio de las matemáticas no podríamos ni siquiera enunciar. Poco nos importa que el éter exista realmente; ello interesa a los metafísicos; lo esencial para nosotros es que todo pase como si existiera . . ." H. POINCARE, *La Science et l'Hypothèse*, pp. 245, 246.

[51] "El conjunto de nuestros conocimientos físicos está basado sobre medidas [. . .] El mundo físico consiste, por decirlo así, en grupos de medidas que reposan sobre un fondo oscuro que se encuentra fuera del dominio de la física [. . .] Todo el objeto de las ciencias exactas consiste en lecturas de cuadrantes e indicaciones semejantes. No podemos

Y una vez en posesión de sus medidas, preocúpase esencialmente de urdir entre ellas una trama de relaciones matemáticas de forma deductiva que constituyen su objeto formal y que, sin duda, se deberán completar por cierta reconstrucción hipotética de lo real físico, pero a las cuales no se les pide sino que sus últimos resultados numéricos coincidan con las medidas efectuadas sobre las cosas por nuestros instrumentos.

No hay aquí ningún pragmatismo. No pretendemos de ninguna manera que en esta ciencia el *éxito utilitario* sustituya a la *verdad:* esto sería, a nuestro parecer, una concepción bárbara. Ella, como toda ciencia, no existe sino para ser verdadera, y la definición de la verdad —conformidad de nuestros juicios con la cosa— se realiza en ella lo mismo que en las demás, pero en el sentido siguiente: una teoría físico-matemática será "verdadera" cuando el sistema coherente y lo más amplio posible de símbolos matemáticos y de entidades explicativas que hubiere organizado, coincida en todas sus conclusiones numéricas con las medidas realmente efectuadas por nosotros, sin que de ningún modo sea necesario que una realidad física, una cierta naturaleza o ley ontológica en el mundo de los cuerpos, corresponda *determinadamente* a cada uno de los símbolos y de los seres matemáticos en cuestión [52]. La necesidad de explicación causal física que permanece inmanente en la razón del físico, cul-

entrar aquí en el examen de lo que puede clasificarse como «indicaciones semejantes»; la observación de la coincidencia aproximativa de la aguja con una división de la escala puede comprender de una manera general toda especie de coincidencia, o, según la expresión usada en el lenguaje de la relatividad, una intersección de líneas de universo. El punto esencial es éste: aunque creamos tener muy definidas las concepciones de los objetos del mundo exterior, estas concepciones no forman parte del dominio de la ciencia exacta y no son, en manera alguna, confirmadas por ella. Antes que esta ciencia pueda comenzar a tratar del problema, es menester reemplazarlas por cantidades que representen los resultados de medidas físicas." A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde physique*, trad. G. Gros, Paris 1929, p. 160, 255.

[52] Es esa una explicación generalizada del método que los antiguos designaban como consistente en "salvar las apariencias sensibles" y que habían explicitado claramente, primero a propósito de las teorías astronómicas, y después acerca de ciertas partes de la física. Como lo hace observar Pierre Duhem en una página notable, la astronomía aristoté-

mina en definitiva, en las síntesis más elevadas, en la construcción de cierto número de entidades de razón fundadas en lo real, y creadoras de una imagen del mundo (o una sombra de imagen) apta para sostener la deducción matemática. Sería pues profesar un optimismo poco crítico y verdaderamente ingenuo, pretender establecer una continui-

lica de las esferas homocéntricas, por más inconciliable que debió inmediatamente de aparecer con los hechos observados, fué la primera aplicación de este método, "la primera de las teorías físicas". Por primera vez, en efecto, en la constitución de esta teoría fué dado ver al geómetra partir de un cierto número de principios simples que le eran dados por otro camino, y, conforme a ellos, construir un sistema matemático hipotético; retocar, complicar este sistema hasta salvar con una exactitud suficiente las apariencias descritas por los observadores.

"Cuando la observación hubo hecho conocer fenómenos a los que ningún sistema de esferas homocéntricas era, y esto para siempre, capaz de salvar, los astrónomos geómetras aceptaron otros principios y, con la ayuda de estos nuevos principios combinaron nuevas hipótesis; pero el método que siguieron para construir nuevos sistemas astronómicos no difirió del que había servido para edificar el sistema de las esferas homocéntricas.

"El método no tardó en ser transferido de la Astronomía a las otras partes de la Física; el autor de las *Cuestiones mecánicas* atribuídas a Aristóteles intentó aplicarlo al equilibrio de los sólidos pesados, y a esta ciencia del equilibrio de los sólidos pesados Arquímedes dió una forma racional de una rara perfección; y esta forma admirable la extendió, siguiendo siempre el mismo método, al equilibrio de los líquidos y al de los cuerpos flotantes.

"Euclides mostró por su parte cómo la sola hipótesis de la igualdad entre el ángulo de incidencia y el de refracción bastaba para salvar los fenómenos que presentan los espejos planos, cóncavos o convexos.

"Así, dos siglos antes de nuestra era, la Astronomía, la Ciencia del equilibrio de los pesos, una parte de la Optica, habían tomado la forma de teorías matemáticas precisas, ansiosas de satisfacer las exigencias del control experimental; muchas partes de la Física, a su vez, no han logrado revestir esta forma sino después de largos siglos de tanteos; pero, para hacerlo, no han tenido más que seguir el método por el que los primeros habían llegado al estado de teorías racionales.

"La atribución del título de creador del método de las ciencias físicas ha provocado muchas disputas; los unos lo han querido atribuir a Galileo, los otros a Descartes, otros aun a Francisco Bacon, que murió sin haber jamás comprendido nada de este método. En verdad, el método de las ciencias físicas, definido por Platón y los Pitagóricos de su tiempo con una nitidez y una precisión no superadas, fué aplicado por primera vez por Eudoxio, cuando, combinando las rotaciones de esferas homocéntricas, intentó salvar los movimientos aparentes de los

dad entre las maneras según las cuales las teorías físico-matemáticas y la de la filosofía —que, por su parte, intenta captar los principios ontológicos según la propia realidad de los mismos— aseguran sus visualizaciones acerca de las cosas. Al admirar las concepciones introducidas por Einstein, las debemos admirar, según lo hemos intentado demostrar en

astros." (PIERRE DUHEM, *Le Système du Monde*, t. I, pp. 128-129.)

Las mismas discusiones, por lo demás, se plantearon entre los Griegos y los medioevales, árabes y cristianos, respecto a la significación de los resultados así obtenidos, como en nuestros días respecto al "valor de la ciencia". Santo Tomás ha definido exactamente el alcance del método en cuestión en el texto siguiente: "Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem... Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam, forte, alia positione facta salvari possent." ["Se aduce una razón para probar algo, de dos maneras. Primeramente para probar con suficiencia cierta raíz o fundamento... Y luego se aduce una razón no para probar suficientemente la raíz o fundamento, sino para mostrar de qué manera se coordinan los efectos consiguientes con la raíz ya puesta: así en la astrología se aduce la razón de los excéntricos y de los epiciclos, debido a que, puesto este fundamento, se pueden salvar las apariencias sensibles en orden a los movimientos celestes: pero esta razón no prueba con suficiencia, pues, quizá, aducida otra razón o posición, tales apariencias sensibles podrían salvarse."] *(Summa theol.*, I, 32, I, ad 2.)

Agreguemos, para evitar todo equívoco, que *σώζειν τά φαινόμενα* no envuelve de ningún modo el rechazo de investigación causal y de hipótesis explicativa que Duhem atribuía por su parte a la teoría física (cf. anteriormente, pp. 76-84). Son las explicaciones causales mismas y las entidades figurables elaboradas por las ciencias físicas las que están ordenadas a *salvar los fenómenos*, y son *verdaderas* (pero no en el sentido absoluto en que se llama verdadera una doctrina metafísica) en la medida en que llegan a ello, sin pretender penetrar en sí misma la naturaleza de las cosas. Pasa, en consecuencia, a lugar secundario la cuestión de saber si un sabio atribuye a una teoría un valor de simple representación matemática o un valor de explicación causal, o los dos a la vez, o si oscila entre una y otra manera de ver (como Ptolomeo en otro tiempo en Astronomía: o como, en nuestros días, en física "los unos se preguntan si el electrón no tiene una existencia puramente analítica, pues no es más que un centro de vibración en un sistema de ondas al cual pertenece verdaderamente la realidad. Para otros, son las ondas las que no tienen más que una existencia analítica; un campo

otra parte [53], en este sentido, a saber: en cuanto constituyen una poderosa síntesis físico-matemática; pero, en cambio, si se pretende darles una significación propiamente filosófica, las debemos rechazar en absoluto.

30. ¿Quiérese decir con esto que no existe ninguna conexión orgánica entre la filosofía y la físico-matemática? No, por cierto. En el orden mismo de la explicación de las cosas, hay continuidad entre la filosofía de la naturaleza y la físico-matemática, si no en cuanto a las teorías explicativas elaboradas por ésta, sí al menos en tanto que la ciencia proporciona a la filosofía, como lo hemos dicho anteriormente, un inmenso cúmulo de hechos que no pierde su valor a pesar de las fluctuaciones de las teorías: así la existencia de los átomos (que no tienen nada de común con los de Demócrito) alcanza hoy una probabilidad próxima a la certeza; me refiero a la existencia de los átomos, no a la naturaleza y a la estructura que la ciencia les atribuye, porque ellas están sujetas a retoques constantes, e interviene en las mismas, en gran parte, el simbolismo científico. Pero si hoy, por ejemplo, el átomo de Rutherford-Bohr se eclipsa para dar paso al de Schrödinger y llegar a ser, en espera de otras transformaciones, "un centro de onda de probabilidad ψ", la existencia de los elementos constitutivos de la molécula llamados "átomos" (y de sus propios elementos constitutivos, "protones", "electrones", "neutrones", o de cualquier

continuo ficticio ha sustituído matemáticamente a un campo ambiente discontinuo". (E. PICARD, *op. cit.*, p. 44); pues en realidad esta explicación "causal" continúa siendo de orden "empiriológico", y no tiene una significación propia y directamente "ontológica" (cf. cap. VI, §§ 8 y 9, p. 309, nota 1). Como escribió RENÉ POIRIER, desde un punto de vista, por lo demás, muy distinto del nuestro, "no hay ninguna diferencia esencial entre la manera con que una alegoría lógica o numérica racionaliza lo real, y la empleada por un esquema de estructura, una hipótesis figurativa... Los más abstractos esquemas de la energética estadística y de la relatividad general no proceden de otro espíritu, no corresponden a otra forma de comprender distinta de los modelos mecánicos del átomo o del sistema solar; la diferencia de las teorías abstractas y de las teorías intuitivas no es de un orden diverso a la de la pintura y la escultura" (*Essai*, pp. 145, 379).

[53] Cf. *Réflexions sur l'intélligence*, cap. VII.

otro nombre que la ciencia les quiera dar mañana), así concebidos sucesivamente sobre modelos diferentes, aunque pensados sólo bajo forma de símbolos matemáticos, en ninguna forma parece ser dudosa.

Por otra parte, en el orden epistemológico, en el orden de la teoría del conocimiento, el vínculo orgánico entre la físico-matemática y la metafísica es de los más estrechos. Al determinar la naturaleza y el verdadero valor de la ciencia físico-matemática, el lugar, la función y el alcance de sus explicaciones, la metafísica no sólo mantiene en orden el sistema de nuestros conocimientos, sino que presta a la físico-matemática el servicio esencial de protegerla contra deformaciones que de otro modo serían casi inevitables; ante todo contra esa ilusión perniciosa que la lleva a considerarse a sí misma como una filosofía de la naturaleza, y creer que las cosas no comienzan a existir sino cuando son medidas por nuestros instrumentos. ¿Que las explicaciones físico-matemáticas echan mano de tiempos dislocados y de espacios no euclidianos? Allá ellas; libres son de hacerlo, ya que deben progresar siempre en su línea; el espíritu está siempre atento a su significación y conoce sus límites.

Acaso no nos falte razón para lamentarnos, al comprobar que la imagen del universo o, más exactamente, las imágenes o sombras de imágenes más o menos discordantes entre sí, a las que en último análisis llega el esfuerzo explicativo de las teorías físicas, no serían, como se ha creído durante tanto tiempo, la prolongación natural de las explicaciones ontológicas suministradas por la filosofía. Pero todo esto es para esta última una excelente purificación. Ella debe renunciar a satisfacerse en las imágenes, ya se trate de las imágenes explicativas, pero ficticias, de la ciencia, o bien de la imagen natural, pero insostenible desde que se le da un valor explicativo, del sentido común. Trataremos de explicar en otro capítulo [34] cómo, no obstante, conviene a la filosofía, si bien en un orden diferente al del saber propiamente dicho, volver sobre las imágenes de las ciencias e incorporárselas.

[34] Véase más adelante, cap. IV, § 28.

El saber de tipo biológico y psicológico

31. En el dominio de la vida y de las totalidades orgánicas la distinción entre el punto de vista de la filosofía y el de las ciencias experimentales permanece inconfundible, pues, en ambos casos, el léxico conceptual, los procedimientos de verificación, las leyes de resolución de los conceptos y de organización del saber son necesariamente heterogéneos. Pero en un dominio de esa índole puede establecerse —a pesar de una diversidad epistemológica esencial— cierta "continuidad" o solidaridad entre la parte específicamente racional y la específicamente experimental del saber en lo concerniente a las mismas teorías explicativas sugeridas por las ciencias y a la explicación última sugerida por la filosofía de la naturaleza. Porque a pesar de resolverse sus conceptos en el ser sensible y observable, precisamente en cuanto sensible y observable, la biología experimental y la psicología experimental no intentan la reconstrucción de un universo hermético de fenómenos matematizados, y es normal que el tipo de explicación deductiva cuya atracción experimentan, sea el tipo filosófico, no el matemático.

No queremos negar ni aminorar a priori la función de las explicaciones físico-químicas (orientadas de suyo hacia el ideal de matematización integral de lo real) en la biología. Si es verdad que las fuerzas físico-químicas son en el viviente los *instrumentos* de un principio ontológico superior, se puede pensar que el campo de estas explicaciones se extenderá sin cesar, debiendo detenerse, no obstante, en ciertos "irracionales" específicos que inevitablemente dimanarán de los mismos[55]. Pero también puede pensarse que en la medida en que el biólogo guarde el sentimiento de la realidad propia del viviente, y exija, en el estudio de los fenómenos mismos, un tipo de explicación que no reduzca, en último análisis, esta realidad a elementos ya terminados, o más brevemente, que se refiera a la noción misma de un *ser* viviente, subordinará las explicaciones físico-químicas así descubiertas a

[55] Véase más adelante, cap. IV, §§ 34 y 35.

una concepción "autónoma" de la biología, en donde la penetración del detalle de los fenómenos y su agrupación bajo leyes experimentales cada vez más generales —sin pretender en lo sucesivo resolverse en la deducción matemática universalmente explicativa enfocada por la física (y sin abandonar tampoco el terreno de lo observable y mensurable) — quedarán adosadas a la estructura ontológica *sobreentendida* de los conceptos suministrados por la filosofía.

Por otra parte, si no imponen límites a su propia inteligencia, el biólogo y el psicólogo llegan fatalmente, en virtud de su objeto propio, a plantearse problemas metafenomenales, a los que ensayarán quizá responder con su instrumental conceptual y medios de análisis propios, obteniendo así, en los casos más favorables, soluciones por circuitos indirectos y circunscripciones de incógnitas que imitan las soluciones filosóficas y les son tangentes; así es como Driesch [56] ha reconocido, en trabajos notables, que el desenvolvimiento embrionario depende de un *factor E* no espacial y conservador del tipo específico, y además que las acciones de los animales dependen también de un factor no espacial —al cual el sabio llama prudentemente *psicoide*— gracias al cual son individualizadas las excitaciones venidas de afuera, y el funcionamiento de la máquina animal se enriquece por su mismo ejercicio.

Los sabios podrán dar una solución propia, adecuada, a los problemas supraexperimentales que la experiencia misma les obliga a encarar y podrán, por ejemplo, aprender el verdadero nombre del *psicoide* y del *factor E*, pero sólo a condición de hacer uso del instrumental filosófico, y convirtiéndose en filósofos.

Conclusión

32. Con todo derecho se puede pensar que la filosofía tomista está, mejor que ninguna otra, en estado de proveer a las ciencias de los cuadros metafísicos en donde éstas expla-

[56] Cf. nuestro prefacio a la traducción francesa de *La Philosophie de l'Organisme*, de HANS DRIESCH (Paris, Rivière, 1921).

yan a gusto sus exigencias propias, y no sufren violencia alguna, no sólo por ser aquélla esencialmente realista y justificar críticamente la realidad extramental de las cosas y el valor de las facultades de conocer, que toda ciencia supone implícitamente, sino porque garantiza la autonomía, la especificidad de cada una y porque sus dilucidaciones metafísicas de lo real no tienen como consecuencia necesaria ninguna deformación sistemática, despóticamente impuesta a la experiencia.

El reproche dirigido a la escolástica por espíritus mal informados se vuelve contra los sistemas modernos; pues es muy bien sabido que de estos sistemas derivan, necesariamente y por naturaleza, prejuicios sistemáticos como el mecanicismo y el monismo, el paralelismo psicofísico, la teoría cartesiana de la conciencia, el evolucionismo universal, etc., que imponen a la ciencia el más pesado yugo metafísico.

No se trata de buscar entre las ciencias y la filosofía aristotélico-tomista ese concordismo de detalle que hace un momento rechazábamos; se trata más bien de comprobar un acuerdo de conjunto, una mutua cooperación, una amistad natural, cuyo mejor indicio es la libertad misma de la ciencia, su facilidad de desplegar las alas. Esta comprobación la han llevado a cabo explícitamente numerosos representantes de las ciencias de la naturaleza; mientras por otra parte, en las ciencias morales y jurídicas, de las que no hemos hablado en este ensayo, es manifiesta y general una notable renovación de los temas propios de la filosofía moral de santo Tomás de Aquino.

Si los trabajadores no faltan a su deber, si prejuicios irracionales —debidos sobre todo a un temor mórbido frente a la investigación ontológica y a toda filosofía ordenada al conocimiento de las cosas (como si una filosofía del ser no pudiera ser también una filosofía del espíritu)— no los desvían del estudio de la única filosofía que pretende afrontar la universalidad de lo real extramental, sin pretender por eso acaparar en ella todo el saber, se podrá llegar a contemplar el amanecer de un nuevo gran período científico, que ponga término a los errores engendrados en el dominio de la investigación experimental por el conflicto de Aristó-

teles y Descartes; y en el que las ciencias de los fenómenos lleguen en fin a su organización normal: las unas, ante todo la física, sufriendo la atracción de las matemáticas y haciendo suyos en esta línea los espléndidos progresos de las mismas; las otras, sobre todo la biología y la psicología, sufriendo la atracción de la filosofía y encontrando en esta línea el orden orgánico del cual han menester, y las condiciones de un desenvolvimiento, no sólo material sino verdaderamente digno de la inteligencia. Esta nueva distribución general provendría del crecimiento natural de las ciencias de los fenómenos, pero supondría también, no hay que dudarlo, la suprema regulación de la sabiduría metafísica. Así sería restituído al alma humana *el divino tesoro de la unidad intelectual,* rota hace tres siglos.

33. Kant rehusaba a la metafísica el carácter de ciencia, porque para él la experiencia era el producto y el término de la ciencia, a la que constituye aplicando al dato sensible necesidades que son puras formas del espíritu; pero santo Tomás reconoce en la metafísica la ciencia suprema del orden natural, porque para él la experiencia es el punto de partida de la ciencia, la cual, leyendo en el interior del dato sensible necesidades inteligibles que lo trascienden, puede ir más allá siguiendo esas necesidades y llegar así a un saber sobreexperimental absolutamente cierto.

El ser es, en efecto, el objeto propio del entendimiento, en cuyos conceptos está encarnado; a él pues, en cuanto contenido bajo los datos de los sentidos, se dirige ante todo nuestra inteligencia.

Una vez que ha extraído este objeto de concepto para considerarlo en sí mismo, en cuanto ser, luego comprende que tal objeto no se reduce a las realidades sensibles en donde primeramente lo ha descubierto; sino que tiene un valor sobreexperimental, al igual que los principios que en él radican. Por eso la inteligencia cierra el circuito, si así puede decirse, volviendo a ese mismo *ser* —que había contemplado desde el principio, desde su primera intelección de lo sensible—, para captarlo metafísica y trascendentalmente.

Y así, por tener en sus conceptos metafísicos la percepción

intelectual de objetos, tales como el ser y los trascendentales, que pueden realizarse más allá de la materia en donde ella los percibe, la metafísica aprehenderá también estos objetos —sin percibirlos directamente esta vez y como en el espejo de las cosas sensibles— allá en donde se realicen sin materia, como nos fuerzan a inferirlo los hechos comprobados en el mundo de la experiencia. Lo suprasensible no podría ser, de consiguiente, al menos en el orden natural, el objeto de una ciencia experimental; es sin embargo el objeto de una ciencia propiamente dicha y de la ciencia por excelencia; porque si el mundo del ser en cuanto ser, desentrañado por el espíritu cuando éste libera sus objetos de toda materialidad, no cae bajo los sentidos, en cambio las necesidades inteligibles se descubren allí del modo más perfecto, de suerte que el saber ordenado a un tal universo de inteligibilidad es de por sí el más cierto, a pesar de que lleguemos a él con más dificultad; porque somos una raza ingrata y mediocre, que no aspira sino a carecer de lo más sublime que podría poseer, y que por sí misma, aun cuando ciertos dones superiores hayan fortalecido sus ojos, tendrá siempre preferencia por las tinieblas.

DE LA FILOSOFIA ESPECULATIVA

(La filosofía de la Naturaleza y la Metafísica según los principios del realismo crítico.)

CAPITULO III

EL REALISMO CRITICO

I

"Realismo crítico"

1. Con la expresión "realismo crítico" designamos aquí, no las ideas de los filósofos contemporáneos que, sobre todo en América y en Alemania, han adoptado este nombre para caracterizar sus posiciones [1], sino la concepción aristotélico-tomista del conocimiento. Nos parece que en verdad ésta última merece con mayor razón dicho nombre.

E. Gilson ha suscitado al respecto una fructuosa e interesante controversia al sostener [2] que el realismo tomista constituye, en efecto, un realismo "metódico" y no "ingenuo", pero que no se podría tomar como un realismo "crítico" sino cediendo, en el instante en que se pretende echarlos por tierra, a los prestigios del idealismo.

El estudio de Etienne Gilson es interesante por muchas observaciones atinadas y muy agudas; y muestra excelentemente que sería vano exigir al *cogito* cartesiano, aun con la introducción de cualquier enmienda, el principio de una

[1] No es tampoco, en particular, la teoría de la percepción del mundo exterior sostenida no sólo por Külpe, sino también por muchos neoescolásticos, y combatida con razón por J. GREDT (*Unsère Aussenwelt*, 1921, pp. 5 y ss., 207 y ss., 322 y ss.), y según la cual la sensación no alcanzaría sino un término sujetivo objetivado secundariamente gracias a una inferencia.

[2] *Le Réalisme méthodique*, en *Philosophia perennis* (Mélanges Geyser), Regensburg, 1930, t. II, pp. 745-755. Se hallará la respuesta de L. NOEL en la *Revue Néo-scolastique*, nov. 1931 ("La Méthode du réalisme").

noética realista. "Quien comienza en idealista, escribe, termina necesariamente en idealista; no es posible hacer concesiones al idealismo. Si alguien dudara de esta afirmación, ahí está la historia que lo atestigua. *Cogito, ergo res sunt* ["pienso, luego las cosas son"], esto es el cartesianismo, es decir, la antítesis exacta de lo que se considera como el realismo escolástico, y la causa de su ruina. Nadie se ha esforzado más que Descartes por tender, apoyándose en el principio de causalidad, un puente entre el pensamiento y las cosas; él fué el primero en este intento: sentíase obligado a ello por haber tomado como punto de partida del conocimiento la intuición del pensamiento: es pues estrictamente verdad decir que todo escolástico que se cree realista porque acepta dicho planteamiento del problema, es en realidad un cartesiano . . . La experiencia cartesiana fué una empresa metafísica admirable: llevaba el sello del genio más puro; le debemos mucho, aunque no sea más que el haber probado brillantemente que toda experiencia de ese género está condenada por anticipado al fracaso; pero es el colmo de la ingenuidad el resucitarla con la esperanza de recoger resultados contrarios a los que siempre ha dado, puesto que es de su esencia el darlos. [. . .] Se puede comenzar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant. Hay una necesidad interna de las esencias metafísicas, y el progreso de la filosofía consiste precisamente en adquirir poco a poco una conciencia cada vez más clara de los contenidos de esas esencias. [. . .] Jamás de un *Cogito* saldrá la justificación del realismo de santo Tomás de Aquino" [3]. *Aurea dicta!* ¡No es posible hablar mejor! Demos gracias a un filósofo nutrido en las disciplinas de la historia por su testimonio tan vigoroso, en nombre de la historia misma, acerca de las necesidades inteligibles que regulan, en medio de todos los accidentes de la causalidad material, el desenvolvimiento histórico del pensamiento. La crítica del idealismo que bajo este punto de vista sugiere es de las más oportunas [4]. La historia atestigua a la vez la impotencia esencial

[3] Art. citado, pp. 747-748, 751.
[4] *Ibid.*, pp. 753-754.

del idealismo "para pasar de la crítica a la construcción positiva" y para conceder a la filosofía un contenido propio, distinto del de la ciencia elegida como reguladora — y la necesidad en que él se encuentra de sustituir lo real (porque no quiere partir de la cosa, sino del pensamiento) por seres de razón "que no son sino moneda falsa" [5].

Es exactísimo, por otra parte, que ni Aristóteles ni santo Tomás, fundamental y conscientemente "realistas" *in actu exercito* ["vitalmente"], sintieron la necesidad de calificarse realistas en el sentido que en nuestros días damos al vocablo; no había surgido aún en Occidente, como doctrina y sistema, el error al que el realismo se opone. Pero el realismo profesado en nuestros días por los tomistas no representa sino un tránsito de lo implícito a lo explícito. Cierto que en sí, esta explicitación constituye un progreso. Hasta se puede pensar que el idealismo ha desempeñado aquí una función histórica necesaria. Precisamente porque la aptitud de nuestras facultades cognoscitivas de aprehender lo real es un dato o principio de naturaleza y porque un pensamiento de hombre, en razón de su vigor nativo, va hacia lo que es, con tanta mayor espontaneidad cuanto es más sana, era necesario, por decirlo así, el fermento patógeno del *Cogito* cartesiano y la manera extraviada cómo el idealismo ha planteado el problema crítico, para forzar a la inteligencia filosófica a replegarse deliberadamente y a entrar con más decisión en una fase de reflexibilidad que, como tal, cualquiera que haya sido el precio pagado, contribuye a manifestar más la espiritualidad de la razón.

Si bien es cierto que el idealismo es en sí para el pensamiento una experiencia trágica —en la que, como en toda tragedia verdadera, un suicidio constituye el desenlace— también es verdad que le abre —con tal que sepa desentenderse de él por completo— con una nueva problemática nuevas posibilidades de ahondamiento a las que nunca podrá renunciar. Es necesario en consecuencia evitar con cuidado un doble peligro: el primero consistiría en aceptar, bajo cualquier título, y aun en su parte más mínima, la posi-

[5] *Ibid.*, p. 754.

ción idealista del problema crítico; y en esto estamos plenamente de acuerdo con Gilson; el segundo consistiría en rechazar toda posibilidad, sea cual fuere, de plantear como filosóficamente soluble el problema crítico. En este punto nos separamos de E. Gilson. Creemos que es posible —y es éste el oficio propio de la sabiduría— plantear este problema de una manera por completo diferente a la del idealismo.

No es exacto, a nuestro modo de ver, que el realismo no exista sino por el idealismo [6] (de este modo ninguna tesis verdadera existiría sino por el error que ella refuta, ninguna definición dogmática sino por la herejía a la cual se opone); ni que el realismo, para ser crítico, deba "pedir prestado" al idealismo "el planteamiento del problema". No basta tampoco observar que el realismo triunfa en donde el idealismo fracasa, ni demostrar la impotencia de este último para construir una filosofía viable [7]. Sin duda es éste un signo indirecto cuyo valor debe tenerse en cuenta; pero es necesario llevar a la inteligencia la profunda persuasión de la imposibilidad absoluta, de la imposibilidad *en sí* del idealismo. No hay por lo demás razón para dejar al idealismo el uso y la posesión de la palabra "crítico" y del significado de la misma. "Criticar es, en el sentido estricto, *juzgar* conforme a las exigencias del objeto sujeto a examen [8]." Y ¿cómo el juicio y la dirección de sí por sí podrían ser ajenos a una filosofía para la cual el espíritu se caracteriza por la capacidad de un retorno completo sobre sí mismo? En verdad, como lo hemos observado en una obra precedente [9] y como J. de Tonquédec lo ha notado con insistencia [10], lo que ante todo se ha de reprobar a la crítica idealista es el no ser bastante crítica.

[6] *Ibid.*, p. 751.

[7] *Ibid.*, p. 753.

[8] R. Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme Thomiste et le Mystère de la Connaissance*, Revue de Philosophie, Janvier-Février et Mars-Avril, 1931, p. 12 de la tirada aparte. (Artículo reproducido en la obra *Le réalisme du principe de finalité*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1932.)

[9] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, capítulos I y II.

[10] J. de Tonquedec, *La Critique de la Connaissance*, pp. 21-22.

2. El problema crítico no es: "¿Cómo pasar del *percipi* al *esse*" ["del ser percibido a la existencia"]? Siendo el pensamiento el único objeto que el mismo pensamiento percibe de una manera indubitable, ¿se puede mostrar que también aprehende cosas, algo real que lo mide? Sino que se plantea en estos términos: "¿Qué valor se debe conceder, en los diferentes grados de la elaboración del saber, al *percipere* y al *judicare* [al "percibir" y al "juzgar"]? Siendo un hecho que el pensamiento se presenta desde el primer instante como asegurado sobre las cosas y medido por un *esse* independiente del mismo, ¿cómo juzgar si, tanto al principio como en las diversas fases del conocimiento humano, esa pretensión está justificada, y cómo, y en qué condiciones, y en qué medida?" Es absurdo exigir al pensamiento filosófico que comience, antes de conocer nada válidamente, por probar que puede conocer (cosa que no podría hacer sino conociendo); es absurdo suponer de antemano que lo que no puede menos de ser juzgado verdadero por el pensamiento podría, por obra de algún genio maligno, no ser verdadero, para exigir de inmediato a este mismo pensamiento la demostración de que de hecho no es así; o admitir que el pensamiento podría no captar sino objetos-fenómenos, y exigirle demostrar que tales objetos son realidades extramentales [11]. He ahí otras tantas *stultae quaestiones* ["cuestiones necias"] que santo Tomás, siguiendo a san Pablo [12], nos recomienda evitar.

Pero cuando el pensamiento ha comenzado a ejercitarse, a conocer y a filosofar, a adquirir certezas de ciencia y de sabiduría sobre las cosas y sobre el alma y sobre su causa primera, debe replegarse sobre sí mismo y sobre esa adquisición y aplicarse a conocer el conocimiento, a juzgar del mismo y a verificarlo (para luego avanzar de nuevo y volver a retornar sobre sí mismo...). Tal trabajo es tarea de la sabiduría metafísica; situada ésta en la cumbre natural de

[11] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 41.

[12] "Stultas quaestiones devita", ["evita cuestiones necias"], Tit., III, 9; lección 2 de SANTO TOMÁS "...Item quando manifestum proponitur ut dubium, sc. quaecumque debet aliquis per se tenere in scientia." ["Así cuando lo evidente se propone como dudoso, a saber cuando se trata de algo evidente en una ciencia."]

la espiritualidad entre las ciencias[13], puede retornar sobre los principios de éstas y sobre los suyos propios para justificarlos (si no por una demostración directa —porque el querer demostrar todo es *apaedeusia, idest ineruditio*[14], ["apedeusia, a saber ignorancia"]—, al menos por reducción al imposible), y realizar así ese repliegue perfecto sobre sí mismo, función propia del espíritu.

Es ésta una tarea ingrata en un sentido y arriesgada (según se ha demostrado), como todo lo que es recensión, enumeración, inventario, cómputo y valuación refleja, y va en dirección contraria al movimiento directo de la naturaleza; pero a la vez tarea indispensable, porque la inteligencia, mejor aun que la mano, debe examinar sus instrumentos, y el instrumento que es ella misma; la sobriedad y la humildad de la verdadera ciencia son en este caso particularmente necesarias, así como el respeto al objeto, que es aquí el misterio propio del conocimiento. Las verdades fundamentales, en particular la validez general del conocimiento y de los primeros principios, son confirmados aquí humildemente, por la imposibilidad de sus contradictorias; vendrá luego la tarea principal en donde la investigación puede avanzar e irse depurando indefinidamente: consiste, por una parte, en analizar y describir —respetando su integridad— el contenido objetivo del conocimiento en sus diversas fases[15] y el

[13] "Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius." ["En las ciencias filosóficas se debe tener en cuenta que las ciencias inferiores no prueban sus principios, ni discuten contra quien los niega; ambas cosas las dejan para la ciencia superior; pero la reina de todas, la suprema, a saber, la metafísica, disputa contra quien niega sus principios, si el adversario concede algo; si no concede nada, no puede disputar con él; pero puede no obstante resolver sus razones."] SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, I, 1, 8. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cit., p. 10.

[14] SANTO TOMÁS, *in Metaph.*, Lib. IV, lec. 6.

[15] Esto es lo que sin duda permanecerá del método fenomenológico, una vez decantado por el tiempo y reducido a proporciones más modestas.

testimonio que él da de sí mismo; y por otra parte, en tratar de penetrar metafísicamente en su naturaleza y en sus causas, y de hacerle, hablando con propiedad, que se conozca a sí mismo. Después de esto se podrá proceder detalladamente al discernimiento de los valores gnoseológicos y a distinguir bien lo que, en la obra del saber, depende de lo real y lo que depende de la actividad constructiva de nuestro espíritu (así el tratado de los nombres divinos en la Suma es una crítica del conocimiento teológico; de la misma manera, toda investigación del verdadero significado de la teoría física es un ensayo de crítica del conocimiento físico-matemático), como también al descubrimiento de las leyes de este tópico trascendental, del cual con frecuencia tratamos en el curso de la presente obra.

En todo esto el espíritu adquirirá un conocimiento exacto y verdadero del objeto propuesto y *juzgará* de él en virtud de las necesidades intrínsecas propias del saber: así habrá creado en toda propiedad una verdadera crítica del conocimiento. Pero su obra será siempre, y por esencia, un llegar a tomar conciencia, un puro repliegue sobre otra actividad que es conocimiento de las cosas, un trabajo puramente reflexivo; comprendida plenamente esta condición, el principal peligro ha sido ya salvado: la crítica del conocimiento que acaba de nacer queda libre de todo germen de contaminación idealista. Es, en efecto, esencial a todo idealismo mezclar a un proceso de pura reflexividad una preocupación constructiva (por más inconfesada que sea, por más disimulada que se presente bajo apariencias de simple rigor metódico)—; el cuidado al menos de supeditar previamente a este proceso la constitución de la filosofía, si es que no hace consistir la filosofía en este proceso mismo. Desde el instante en que se cae en la cuenta de que el trabajo de la crítica es pura y exclusivamente reflexivo, segundo (no sólo en el orden del tiempo sino en el de naturaleza), y que, en consecuencia, no es posible prescindir en lo más mínimo del conocimiento de lo real sino recurriendo a un proceso autofágico ilusorio, está ya uno inmunizado contra el fermento cartesiano.

Scio aliquid esse ["sé que algo existe"]

3. Si las observaciones precedentes son exactas, preciso es concluir que una crítica tomista del conocimiento se distinguirá desde el principio, y en razón de su manera misma de proceder, de cualquier crítica de tipo idealista, ante todo por las cuatro razones siguientes:

a) Bajo ningún concepto el puro *cogito* cerrado sobre sí mismo le proporcionará el punto de partida. La crítica, obra filosófica, lleva implícita una percepción consciente del espíritu, que vuelve filosóficamente sobre su obra previa de conocimiento; y su punto de partida no es la visualización explícita de hecho y cronológicamente primera (¿hasta qué momento de la experiencia infantil sería preciso, por lo demás, remontarse?), sino que es la *percepción consciente* verificada, como *en derecho, y lógicamente primera,* por el filósofo que saca a luz las más simples raíces del conocimiento. ¿Cómo determinar con exactitud ese punto de partida? Creemos que esta fundamental visualización consciente envuelve tres hechos primordiales que se implican recíprocamente y se imponen al análisis del filósofo: la evidencia irrecusable del principio de identidad, hecho primordial al cual conduce la resolución de los conocimientos ya adquiridos [16] y en el que encontramos la primera conexión

[16] "Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscunter, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera aceptione principiorum in falsam, vel e converso, nisi per mutationem naturae." ["Pero tales principios son conocidos naturalmente; y el error que se originaría acerca de éstos, provendría de la corrupción de la naturaleza. Por eso no podría el hombre pasar de la verdadera acepción de los principios a la falsa, ni viceversa, sino por mutación de naturaleza."] SANTO TOMÁS, *Summa contra Gent.*, IV, 95.

Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. citado, pp. 12-23. "Esta evidencia primordial pertenece a la *primera aprehensión intelectual* del ser o de lo real y al *juicio necesario y universal* que la sigue inmediatamente; estos actos directos son necesariamente anteriores a la reflexión que se efectúa sobre ellos mismos. Luego esta evidencia primera e indestructible se confirma por la reflexión de la inteligencia sobre su acto, sobre

(de derecho) vivida del espíritu con las cosas; la veracidad general de nuestras facultades de conocimiento, que es como el primer testimonio, aun muy indeterminado, que se da a sí misma la inteligencia; la noción de verdad cuya elucidación constituye para la crítica el primer problema que debe resolver. Si se quiere, pues, sintetizar en una fórmula la experiencia que sirve a la crítica de punto de partida, no se habrá de decir "*yo pienso*", sino "*yo tengo conciencia de que conozco*", "*soy consciente de conocer al menos una cosa*, a saber, *que lo que es, es*".

El *Cogito, ergo sum* ["pienso, luego soy"] es ambiguo: pretende ser a la vez punto de partida de toda la filosofía y punto de partida de la crítica. Si buscáramos una fórmula igualmente ambigua que pudiera valer para estos dos fines, podríamos decir: "*scio aliquid esse* (seu esse possè), ["sé que algo existe (o que puede existir")], pero sería preciso de inmediato resolver este enunciado en los dos significados que envuelve y que deben ser diferenciados, porque uno concierne al conocimiento directo y al movimiento primero del espíritu, y el otro al conocimiento reflejo y al movimiento segundo del espíritu. Cuando digo: "yo sé que cierta cosa es (o puede ser)", puedo tener intención de afirmar simplemente que *algo es* (o puede ser), *aliquid est;* mi enunciado concierne en este caso al movimiento primero del espíritu y se refiere al *punto de partida*

la naturaleza de su acto y sobre su naturaleza propia cuya *finalidad esencial* ve, como ve la finalidad del ojo o del oído. Así también la inteligencia ve que la idea de ser, impresa en ella y de inmediato expresada por ella, es también esencialmente relativa al *ser extramental*, sea actual, sea posible, en absoluto diferente del *ser de razón* . . ." (Ibid., p. 17).

"No es verdad que nosotros tengamos ante todo conciencia de nuestras certezas como de estados puramente sujetivos", de donde concluiríamos de inmediato (nadie ha podido jamás explicar con qué derecho) a una realidad distinta del conocimiento, a una verdad "objetiva". No, la *evidencia inmediata* nos da el *objeto;* si ella no nos lo diera, ninguna reflexión sobre ella —es demasiado evidente— nos lo descubriría como una de sus adquisiciones." J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la Connaissance*, p. 444.

"Lo real es dado de un golpe, en presencia de la actividad conociente." L. NOEL, art. citado, p. 446.

de la filosofía toda; la experiencia concreta que él traduce envuelve, por otra parte, toda la complejidad de mis actividades cognitivas, porque mi inteligencia capta ahí el ser inteligible al que ella tiende directamente, y que, percibido por ella, precisamente en cuanto posible que envuelve exigencias eternas, constituye el objeto de su primera certeza puramente intelectual (principio de identidad); mas ella lo percibe volviendo de hecho sobre cierto singular ofrecido por los sentidos y del que ella lo ha hecho surgir [17], y retornando asimismo, aunque de una manera totalmente implícita y por el solo hecho del juicio, sobre su mismo acto de conocer y su relación a la cosa, y sobre el yo que conoce y cuya existencia en acto —la más indubitable para mí de todas las existencias en acto— me es así conocida —pero como en germen *(in actu primo)* y no todavía efectivamente—, cada vez que conozco [18].

Si digo después de esto: "yo sé que algo es (o puede ser)" habiendo visualizado explícitamente lo que no estaba sino envuelto en el conocimiento directo, y teniendo la intención de afirmar que *yo conozco* que algo es o puede ser, *ego cognosco aliquid esse,* mi enunciado concierne en este caso al movimiento segundo del espíritu, y se refiere al punto de partida de la *crítica.*

Por ahí se echa de ver cuál es la posición que defendemos. Siendo un hecho que la inteligencia va en primer término, no a sí misma ni al *yo,* sino al *ser,* la evidencia primera en absoluto (digo, la primera en el orden de la naturaleza, no hablo del orden cronológico, en donde con frecuencia lo que es primero en sí no está sino implícito), la *evidencia primera en sí* para la inteligencia es la del principio de identidad, "descubierto" en la aprehensión intelectual del ser o de lo real.

Hemos dicho que lo real en cuestión no es necesariamente de orden actual (existencial), si bien la inteligencia capta ante todo el principio de identidad como encarnado en el ejemplo de cierta existencia sensible. De por sí este principio tiene por objeto toda la extensión del ser, y ante todo,

[17] Cf. más adelante, p. 154, nota 52.

[18] Cf. más adelante, p. 148, nota 48; p. 170, nota 78; y el Anejo V, § 2.

el orden de las esencias, lo *real posible* [19]. Pero al mismo tiempo hemos dicho que en el orden inteligible se ofrece a la inteligencia en ese primer acto de percepción y de juicio, esta vez por parte del sujeto, cierta *realidad actual*, a saber, la existencia del sujeto pensante mismo, aunque sólo de una manera implícita y preconsciente y en acto inicial [20], no todavía como objeto de conocimiento expreso.

Así la inteligencia abraza aquí, a la vez, en su esfera propia —lo real posible: el objeto ("todo ser . . .") puesto ante el espíritu y percibido por él y significado en el enunciado del principio de identidad [21]—, y lo real actual: la realidad del sujeto pensante, no percibida aún en acto último *(in actu secundo)*. El *ser inteligible* y el *yo* le son dados juntamente y desde el primer momento, mas el *ser* en el primer plano y como en el proscenio, y el *yo* en el último plano y como entre bastidores: pasará éste al primer plano tan sólo con el segundo movimiento del espíritu, en la intuición refleja que sirve de punto de partida a la crítica.

b) Una auténtica crítica del conocimiento no encierra tampoco ningún momento de duda real universal [22]. Tal momento supone en efecto *in actu exercito*, la negación

[19] Cf. más adelante pp. 154-155 y 169-170.

[20] Sobre la distinción del acto inicial *(actus primus)* y del acto terminal *(actus secundus, seu ultimus)* en el orden del conocimiento, véase más adelante p. 191. Cuando el objeto de intelección es una cosa diversa del yo, es conocido (directamente) en acto inicial por el hecho de la actuación del intelecto por la *species impressa*, y en *acto terminal* (es decir conocido pura y simplemente) por el acto de intelección mismo y en la *species expressa* o verbo mental. Cuando se trata del acto de la inteligencia o de la inteligencia misma, o de la existencia del yo, ese acto es conocido (reflexivamente) en acto inicial por el hecho mismo de que el intelecto está en acto directo de conocimiento de una cosa, y es, por lo mismo, inteligible en acto a sí mismo, y es conocido en acto terminal (efectivamente conocido) por el acto de intelección refleja, y en un concepto reflejo. Cf. más adelante, p. 148, nota 48; p. 195, nota 114 y Anejo V, § 2.

[21] "Todo ser es lo que es."

[22] "De hecho, la evidencia se nos aferra a la garganta sin dejarnos la libertad de defendernos; sáltanos a la vista no como una fuerza ciega, sino como una luz irresistible. Desde el instante en que el espíritu se dispone a reflexionar, sufre este choque; ni un solo momento le es concedido para deliberar; su reflexión cae, desde el primer momento,

de aquello que se pretende ignorar aún (quiero decir, de la ordenación esencial de la inteligencia al ser); y eso es un círculo vicioso [23]. Como en otra parte lo hemos indicado [24], la *universalis dubitatio de veritate* ["universal duda de la verdad"] de que habla santo Tomás, siguiendo a Aristó-

sobre evidencias que no puede discutir; que no tiene que "justificar", sino solamente verificar y clasificar. No hay, ni puede haber al principio de la crítica del conocimiento, ningún momento de suspensión, ningún estado de incertidumbre, de abstención, de ignorancia, de duda real". J. DE TONQUEDEC, *op. cit.*, p. 444.

"Esto es lo que Descartes, fundador del idealismo moderno, no vió, cuando escribió que Dios habría podido, si lo hubiera querido, hacer círculos cuadrados o montañas sin valles. Descartes no comprendió que en el orden filosófico cometía aquí una falta irremisible tan grave como lo es, en el orden espiritual, el pecado contra el Espíritu Santo, o contra la luz redentora. Desde el alba de nuestra vida intelectual tenemos la absoluta certeza de que ni Dios, si existe y por más poderoso que sea, ni ningún genio maligno, por más perverso y astuto que lo supongamos, pueden trazar un círculo cuadrado, porque esto no es sólo *inconcebible para nosotros, sino realmente imposible en sí*". R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cit., p. 14.

[23] Y éste no es el único. "No se puede dudar, de una manera reflexiva, del valor de toda certeza, sin referirse de una manera expresa a un ideal absoluto e incontestable de certeza, a una noción, ya adquirida y tenida por segura, de la certeza, a un principio riguroso que regirá toda la discusión subsiguiente: a saber, que la certeza válida, científica —la que tiene por correlativa la verdad objetiva—, tiene tales caracteres, requiere tales condiciones. ¡He aquí al menos algo que no es de ninguna manera dudoso para la reflexión! He aquí *una certeza reflexiva y aun filosófica* bien reconocible, que estamos obligados a excluir de la duda universal. Ahora bien, tal certeza implica todos los elementos de la filosofía crítica: nociones de la verdad, de la realidad, de la objetividad, etc.; la filosofía crítica ha comenzado pues antes del comienzo que se le asigna." (Cf. DU ROSSAUX, *Le Néodogmatisme*, Revue néo-scolastique, nov. 1911, pp. 555, 556.)

"Es perfectamente legítimo emprender el inventario y la revisión crítica de los conocimientos humanos. Es lo que hemos intentado en el transcurso de la presente obra. Pero en esta empresa no cabe la duda universal. La expoliación del pensamiento hasta la desnuda potencia que no sabe nada de nada, es imposible, ni siquiera lo que dura un relámpago"... Todo ensayo de duda universal es un acto que nace muerto y destruído en germen, es una nada de realidad y de posibilidad. La cuestión prejudicial es de consiguiente una interrogación ociosa; se resuelve con sólo plantearla." (DU ROUSSAUX, *ibid.*, p. 557) J. DE TONQUEDEC, *op. cit.*, pp. 446-447.

[24] *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 42.

teles [25], esa posición dubitativa, esa aporia universal que es privilegio de la metafísica, ese *videtur quod non* ["parece que no"], por donde comienza toda investigación científica y que aquí no se detiene en nada, no es de ninguna manera una duda vivida o *ejercida* —ni tampoco la ἐποχή fenomenológica [26]—; es una ἐποχή no vivida sino *significada* como hipótesis por examinar, una duda concebida o *representada* (y en este sentido mucho más rigurosa y mucho más sincera que la cartesiana, porque no implica ficción alguna, ni una torsión arbitraria originada en la voluntad, ni ningún seudodrama); y el término a que llega el espíritu, después de esta problematización universal, es precisamente la conciencia, clara y reflexiva, de la imposibilidad absoluta de realizar una duda universal (o una "posición entre paréntesis" universal de toda certeza sobre el ser de las cosas), y del conocimiento que poseía ya, implícito en el ejercicio de su actividad fundamental, no formulado pero presente desde el comienzo, de su ordenación esencial a la aprehensión de las cosas: porque, en todo juicio, la inteligencia se conoce tácita y virtualmente a sí misma, *in cujus natura est ut rebus conformetur*, ["cuya naturaleza es conformarse a las cosas"] [27]; el realismo es vivido por la inteligencia antes de ser reconocido por ella.

c) En fin, una auténtica crítica del conocimiento, que comprende que es absurda la pretensión de hacer de un retorno sobre sus pasos el primer paso de una carrera, no pretende ser una condición previa de la filosofía [28]. La concepción de los cartesianos y neocartesianos acerca del "radicalismo filosófico" [29] aparece desde este punto de vista como

[25] ARISTÓTELES, *Metaph.*, B, c. I, (de Santo Tomás, Lib. III, lect. 1). J. DE TONQUEDEC ha demostrado el verdadero sentido de esta expresión en las primeras paginas (pp. 436-441) de la conclusión de su libro sobre *La Critique de la connaissance*.

[26] Sobre esta χήρωσις véase más adelante pp. 169 y ss.

[27] SANTO TOMÁS, *De Veritate*, I, 9; cf. más adelante p. 148, nota 48.

[28] "Lo que hay que hacer es librarse en primer lugar de la obsesión de la epistemología como condición previa de la filosofía." (E. GILSON, art. citado, p. 754.) Estamos al respecto en pleno acuerdo con E. Gilson.

[29] Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Primera meditación.

el tipo exacto de la presunción en materia de saber humano. La crítica del conocimiento supone antes de sí un amplio esfuerzo de saber —de conocimiento, no sólo espontaneo sino científico— y no sólo científico (en el sentido moderno de la palabra ciencia), sino filosófico y psicológico, lógico y metafísico [30]. Y hasta forma parte del saber metafísico, suprema sabiduría de orden natural. Y si para la ordenación exterior y visible de un tratado escrito (en el que, por desgracia, se debe proceder *como si* el saber estuviera realizado y ultimado), conviene situar la crítica al principio de la metafísica, a modo de cierta introducción apologética —en realidad crítica, ontología y teología natural vanse desarrollando simultáneamente; y están más estrechamente unidas que las virtudes morales, ya que integran un solo y mismo hábito específico. "Es preciso que la epistemología, en lugar de ser una condición de la ontología, crezca en ella y con ella: debe explicar y a la vez ser explicada; debe sostenerla y ser sostenida por ella, como se sostienen mutuamente las partes de una verdadera filosofía" [31]. La crítica del conocimiento o la epistemología no existe en cuanto disciplina distinta de la metafísica. Darle una existencia aparte es poner un tercer término entre el realismo y el idealismo, entre el sí y el no: he ahí la pretensión de los modernos con su impensable noción de puro "fenómeno" [32], que vacía de ser al concepto

[30] "Según el verdadero pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás, la crítica del conocimiento no debe estar al principio de la metafísica (o, si se quiere, al fin, a modo de reflexión); sino después de la filosofía natural y de la Psicología. Porque para criticar el valor del conocimiento, es preciso, ante todo, saber psicológicamente en qué consiste; es preciso saber distinguir el objeto formal de la inteligencia (el ser y las razones de ser de las cosas) del objeto formal de los sentidos (los fenómenos sensibles)" R. Garrigou-Lagrange, art. citado, p. 11, nota; cf. *Revue Thomiste*, enero 1924, pp. 18-25, *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques.*

L. Noel *(Notes d'épistémologie thomiste*, p. 129, nota) se adhiere a esta tesis, observando, muy justamente, que la crítica contribuye por su parte al progreso de las ciencias filosóficas. Aquí, como en todo crecimiento orgánico, *causae ad invicem sunt causae*, ["las causas son causas mutuamente"].

[31] E. Gilson, *op. cit.*, p. 755.

[32] Hay una noción perfectamente legítima del fenómeno, pero que

mismo del ser, al más general de todos nuestros conceptos.

Así es como, desde el planteamiento mismo del problema y desde el primer paso, una crítica tomista del conocimiento se distingue de toda seudocrítica idealista [33].

4. ¿Juzgará Gilson, después de estas explicaciones, que sus objeciones en contra de la posibilidad de una *crítica* tomista del conocimiento no eran irreductibles y que la noción de un realismo *crítico* no es contradictoria como la de un círculo cuadrado [34]?

no *separa* a éste de la "cosa en sí". El es lo que sensiblemente aparece de la cosa existente por sí.

[33] Ella debe además, para poderse llamar con todo derecho tomista, mantener que lo "primeramente conocido por la inteligencia humana" es el ser de las cosas sensibles, objeto propio de nuestro intelecto, y que hay aquí una primera aprehensión intelectual que se puede llamar una "vista" (cf. D. ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste? Philosophia Perennis*, t. II, p. 730) o una "percepción" o una "intuición" abstractiva; (Cf. nuestras *Réflexions sur l' Intelligence*, Anejo II, y nuestra *Philosophie Bergsonienne*, p. 154, nota 2, y L. NOEL, *op. cit.*, p. 154-155); poco importa la palabra; lo esencial es reconocer que el objeto es percibido inmediatamente (véase más adelante § 26, y Anejo I, § 4, VIII) y que nuestra inteligencia no "concibe" solamente el ser como algunos neoescolásticos (Zamboni por ejemplo) lo han pretendido, sino que, al concebirlo, lo percibe"; debe mantener también que la *species intelligibilis (impressa et expressa)* es *quo* y no *quod* (cf. § 24 y Anejo I); y que el cognoscente deviene el otro en cuanto otro, tanto en acto inicial o "primero" (por la *species impressa)* como en acto terminal o "segundo" (por la acción cognoscitiva misma). Si no se mantienen estos puntos, la crítica del conocimiento que se construya, habrá roto con los principios de Aristóteles y de santo Tomás.

[34] E. GILSON, art. citado, p. 751. En verdad E. Gilson se refiere a la concepción que del realismo se han formado ciertos neoescolásticos; pero pensamos que si sus objeciones dan de lleno contra ciertas posiciones como las de Jeannière (a quien no nombra) o de S. Picard, o también (cf. sobre todo las puntualizaciones de las pp. 750-751), contra las de los fenomenólogos, su desacuerdo con L. NOEL concierne menos a la doctrina que al método; y quizá Mons. Noël mismo estaría de acuerdo en que el papel asignado al *cogito* en sus *Notes d'Épistémologie thomiste* (particularmente p. 88), es en suma secundario con relación a lo esencial de su pensamiento. A éste debemos buscarlo con preferencia en las serias críticas que dirige contra Picard *(op. cit.*, p. 128 y ss.) y contra Zamboni (p. 133 y ss.). Nos complacemos en observar aquí

Es claro, en todo caso, qué razones nos mueven a creer no sólo que el realismo tomista está lejos de ser realismo ingenuo [35] (al menos si se entiende por ingenuidad ausencia de escrúpulo científico y de inquietud por la verificación; porque ingenuidad puede significar también naturalidad del proceso, reconocimiento de la primacía de la naturaleza sobre la reflexión), sino que es más bien un realismo "consciente, reflexivo y querido", "metódico" [36], y además un realismo propia y verdaderamente crítico, más aún, la única doctrina gnoseológica que plenamente merece este nombre.

Estas observaciones sobre la noción de realismo crítico no eran sino una introducción. Preciso es que nos pongamos ya en contacto con ciertas cuestiones centrales de la crítica misma. Para ver de formarnos idea exacta de la filosofía especulativa y de los dos grados de saber típicamente distintos que supone: filosofía de la naturaleza y metafísica, es necesario ante todo pasar por la noética y establecer cierto número de posiciones concernientes al problema, mucho más general, de la relación entre el pensamiento y lo real. Comenzaremos pues por esbozar la solución que, según creemos, conviene dar a este problema según los principios del realismo crítico de santo Tomás de Aquino. Acaso esta exposición tenga la buena fortuna de facilitar la confrontación del pensamiento tomista, sea con las diversas tendencias que se han agrupado en Inglaterra y América bajo el nombre de neorrealismo, sea con aquellas a las que en Alemania se ha dado el nombre de filosofía fenomenológica. Dichas tendencias nos interesan sobremanera; admiramos en

que en el fondo de las cosas, por ejemplo sobre puntos tan importantes como la *inmediatez* de la percepción intelectual y los puntos que anteriormente señalamos, p. 135, nota 33, se verifica un acuerdo esencial entre autores como el llorado Padre Geny, R. Garrigou-Lagrange, J. de Tonquedec, E. Paillaube, L. Noël, A. Masnovo, M. Cordovani, R. Kremer, E. Gilson; y que las diferencias subsistentes entre ellos, por ser divergencias que descansan en un acuerdo de pensamiento fundamental, atestiguan la posibilidad de un trabajo colectivo que haga avanzar positivamente las cuestiones filosóficas.

[35] Véase también sobre este punto las atinadas observaciones de L. Noel, *op. cit.*, p. 93 y ss.

[36] E. Gilson, art. citado, p. 752.

sumo grado su valor de estímulo intelectual, pero parecen quizá demasiado impuestas por la necesidad de reaccionar contra prejuicios establecidos, y sobre todo demasiado abundantes, por un lado, en gratuidad apriorística, y, por otro, demasiado indiferentes a las profundizaciones metafísicas. En cuanto a ellas, no haremos sino apuntar de paso ciertas indicaciones y sugestiones exigidas por nuestra exposición; ya que no es nuestro objeto examinarlas en sí mismas, sino más bien tratar de esos grados del saber que son la filosofía de la naturaleza y la metafísica, y establecer de antemano, con la debida firmeza, las posiciones gnoseológicas necesarias a este intento.

II

Realismo y sentido común

5. En los tiempos modernos que tan hondamente sufren las consecuencias de la división del espíritu contra sí mismo, y en los que el sentido común ha soportado tantas afrentas, una filosofía realista comienza de ordinario por una tentativa de rehabilitar de alguna manera el sentido común y reconciliarse con él. Es ésta una excelente preocupación: ya que enseña al filósofo una cierta humildad; lo encauza en la línea de la naturaleza y tiende a restablecer la unidad intelectual en el nivel más profunda y modestamente humano, quiero decir, en el punto en que el pensamiento del hombre de la calle se articula con el del filósofo. Pero es, a la vez, un cometido arriesgado; porque el sentido común no es una cosa homogénea, y porque una gran parte del progreso científico, sobre todo del moderno, se ha realizado indudablemente contra él.

Si se da del sentido común una noción pura, si se entiende por sentido común "la inteligencia de las verdades conocidas en sí mismas y de los principios de la razón" *(habitus principiorum)*, y la metafísica aun informe, pero rica en ciertas certezas, absolutamente fundamentales para la vida humana, que la razón, con ayuda de la experiencia, ex-

trae de estos principios, entonces es preciso decir, así hablan los tomistas, que entre el sentido común y la filosofía hay solidaridad, pero que, al mismo tiempo, media entre ellos una definida distinción, pues la filosofía es un saber en el cual se encuentran las certezas fundamentales del sentido común, pero formadas por la razón crítica y en el estado científico, y que prolongará sin fin estas certezas mediante nuevos descubrimientos y nuevas demostraciones, y que se apoya enteramente, no en la autoridad del sentido común y de sus creencias, sino en la evidencia necesitante de los principios intuídos por la inteligencia [37]. La posición de santo Tomás, a la vez que mantiene con mucho rigor y con gran respeto la coherencia entre sentido común y filosofía, es en esto muy diferente de la de Reid y mucho más crítica.

La ingenuidad y el temor supersticioso de pecar de candidez son, observémoslo a modo de paréntesis, los dos enemigos de una sana crítica. La filosofía, en su calidad de sabiduría, debe verificar sus órganos y su instrumental a medida que avanza; y no debe recibir nada de la naturaleza o de la cultura sin examinarlo y juzgarlo por sí misma. Pero pretender "justificarse desde el origen" [38] y no recibir nada de la naturaleza, y hacer consistir la travesía del mundo en el

[37] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *El Sentido Común, la Filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, versión del doctor Octavio N. Derisi, Buenos Aires, Dedebec, 1944.

[38] E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, París, A. Collin, 1931, p. 2. Hay una especie de credulidad singularmente ingenua en orden a las posibilidades de la filosofía; y es pensar que ésta debe constituirse desde el principio por una "radical" visualización consciente de sí mismo *(ibid.* p. 131) y edificarse progresivamente sobre la "base fundamental" de una "plena, entera y universal adquisición de conciencia de sí mismo" *(ibid.*, p. 134). El espíritu humano no llegará nunca a visualizarse a sí mismo. Y sobre todo la conciencia de sí presupone un yo y esto vale para todos los grados del saber: en el grado supremo del saber (metafísico), como en los grados inferiores (ciencias particulares), hay un retorno sobre sí mismo, una crítica (aquí parcial y limitada, allá universal y radical) que presupone un saber directo; si la filosofía debe efectivamente hacer que el espíritu humano sea consciente de sí mismo con creciente profundidad, es con la condición de ser ante todo constituída y edificada en sí misma progresivamente, es decir, como conocimiento del ser, para permitir así al pensamiento adquirir de sí más cabal conciencia (por

hecho de verificarse, es encerrarla en un puro artificialismo que indudablemente es la peor de las ingenuidades, la del profesor. Así sucede con aquellos filósofos que de tal manera se esfuerzan por "exterminar toda ingenuidad" que uno se pregunta cómo han podido nacer; por este camino les ha de ser muy difícil nacer a la sabiduría (y de consiguiente, a la crítica). Agreguemos que, ante tal alternativa, la candidez ingenua vale más que la candidez antiingenua: ella al menos sigue el curso de la naturaleza y es curable. De hecho, como nos enseña la historia del pensamiento, la ingenuidad que por reflexión retorna sobre sí misma, llega poco a poco a ser crítica. Y tal progreso crítico está destinado a durar sin fin. Un Sócrates, un Platón, un Aristóteles, un Agustín, en modo alguno han ignorado el problema crítico; el Libro IV (γ) de la *Metafísica* contiene en sí toda una verdadera crítica antes que se inventase ese vocablo [39]; hay más profundidad crítica en san Alberto Magno, santo Tomás y Cayetano que en Kant. Sin embargo nunca imaginaron redactar, en un cuerpo de doctrina especial, la parte reflexiva y crítica de la metafísica, y dejaron así como sin cultivar vastas regiones del saber; y, preciso es confesarlo, en su tiempo, como lo observáramos más arriba, el estado de la filosofía envolvía una explicitación menos neta y mucho menos perfecta de los problemas críticos y de la técnica que les corresponde; pertenece a los tomistas de la era moderna, de la "edad reflexiva", elevar esta técnica a un grado más digno del pensamiento de su maestro. El instrumental que, a modo de lentes de microscopio, hay que aplicar al examen de las nociones primeras y de los primeros principios, deberá por otra parte perfeccionarse siempre; no es posible terminar, de una vez, con toda "ingenuidad" precrítica. El conocimiento precede a la reflexión como la na-

un proceso reflexivo que, de hecho, como consecuencia de la desviación idealista, ha sido, desde hace dos siglos, corrosivo y destructor, sobre todo respecto a este mismo conocimiento del ser al cual retornaba).

[39] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme thomiste et le mystère de la connaissance,* Revue de phil., janv.-fév. et mars-avril 1931, p. 10 de la tirada, *El Sentido Común,* Iª Parte.

turaleza precede al conocimiento. Y así como el conocimiento de la naturaleza nunca cesará de crecer, el de la reflexión crítica tampoco.

6. Pero hemos dicho ya que el sentido común no es una cosa homogénea. En efecto, no existe en él tan sólo el contenido intelectual de que acabamos de hablar; lleva consigo también un verdadero contenido imaginativo según el cual, por ejemplo, el sol da vueltas alrededor de la tierra, lo alto y lo bajo son determinaciones absolutas del espacio, nuestros antípodas tienen la cabeza hacia abajo, etc. Es pues absolutamente necesario un discernimiento entre los valores intelectuales del sentido común y su mundo de imágenes; sólo desligándose de éste podrán avanzar la ciencia y la filosofía.

En fin, si se ha de dar fe a uno de los adagios fundamentales que santo Tomás no se cansa de repetir, la inteligencia humana ocupa el ínfimo lugar en la escala de los espíritus. Por esta razón el término "natural" tiene, en lo concerniente al hombre, dos sentidos opuestos. El sentido común, en cuanto es "natural", es decir, conforme a las inclinaciones esenciales de nuestra inteligencia, es naturalmente recto, y ágil, e intuitivo, va hacia el ser y hacia Dios por una especie de fototropismo espiritual; y en este sentido la filosofía debe continuarlo. Por el contrario, si se toma el vocablo "natural" en un segundo sentido muy diferente, que significa "expuesto a los peligros ordinarios que amenazan a nuestra inteligencia", el sentido común tiene una cierta propensión natural a la necedad, al materialismo, a la incomprehensión de lo que es vivo y espiritual; y en este sentido la filosofía debe rectificarlo de continuo.

Así se comprende que la historia del pensamiento, al menos en cuanto progresiva, esté formada por una serie de escándalos para el sentido común, cada uno de los cuales va seguido de una reintegración más elevada y de una reconquista, de una victoria del sentido común. Cada uno de nuestros pasos sobre la tierra es en sí mismo un comenzar a caer, al que sigue un rápido enderezamiento.

La verdad

7. Uno de los primeros escándalos para el sentido común concierne a la relación entre las cosas y el pensamiento y a la noción misma de verdad. "Lo que yo pienso es lo que es", piensa el sentido común, y en esto no yerra; pero inmediatamente materializa esta afirmación, la aplasta en una representación fácil, y se imagina que el pensamiento es como una copia o calco material de la cosa, que coincide de todas maneras con ésta, de tal modo que todas las condiciones de una son las condiciones del otro.

La reflexión no tarda en provocar amargas desilusiones. Si el pensamiento o el conocimiento fuera un calco o una copia de la cosa, si todas las condiciones de la una fueran las condiciones del otro, ¿cómo sería posible el error? Sería absurdo concebir al error como un calco de lo que no es. ¿Y cómo podríamos conocer mediante un pensamiento múltiple, por ejemplo, por la idea de "ser viviente", unida a la idea "capaz de sensación" y a la idea "capaz de inteligencia", una cosa que es una en sí misma como lo que llamamos "el hombre"? ¿Y cómo podríamos conocer mediante ideas universales una cosa que en su existencia propia es singular, por ejemplo, por los teoremas sobre el rectángulo las propiedades geométricas de esa mesa? ¿Y cómo podríamos mirar esta enredadera o esta manzana sin participar por nuestra sensación de su existencia vegetal?

Henos aquí constreñidos a efectuar cierta disyunción entre la cosa y el pensamiento, a reconocer que las condiciones de una no son las condiciones del otro. La manera como las cosas están en nuestro pensamiento para ser conocidas, no es la misma que la manera como son en sí mismas. (Desde el momento en que reflexiona sobre sí mismo, el espíritu se da cuenta de que abriga *algo interior* en su pensamiento, que forma un universo aparte, si bien relacionado con las cosas. Importa soberanamente estar alerta contra una reducción de las cosas del pensamiento a la imagina-

ción espacial [40]; pero sería inútil quererse librar de las condiciones del lenguaje humano; las expresiones "en el pensamiento", "fuera del pensamiento", no tienen más significación espacial que el vocablo espíritu, que significaba primitivamente soplo, o que el término Dios, que en un principio equivalía a luz. Así como cuando se habla de las criaturas que existen "fuera de Dios", del mismo modo la espacialidad es aquí puramente metafórica. Se quiere significar tan sólo o ya que la cosa existe —actual o posiblemente— por sí misma en el universo que vemos, y más generalmente en el orden de la simple posición o efectuación existencial, o bien que existe no por sí misma, ni en este universo ni en el espacio, ni en el orden de la simple *positio extra nihil* ["posición fuera de la nada"], sino bajo condiciones muy diversas que son las del pensamiento, y como principio o término del acto de pensamiento; en este caso se dice: ella existe en el pensamiento [41]. Argumentar con el sentido espacial y

[40] L. Noel hace observar con razón, a este respecto, que la fórmula idealista "un más allá del pensamiento es impensable" no se origina sino en una tal imaginación, o significa simplemente que el pensamiento no puede captar un término sin que él sea, por ese hecho mismo, en cierto modo pensado, "truísmo bastante inútil" *(Notes d'épistémologie thomiste*, p. 92; cf. pp. 33-34, 73-76). Véase también más adelante, p. 157, nota 54.

[41] Cf. Santo Tomás, *Summa theol.*, I, 59, 2; I-II, 86, 1, ad 2; *Summa contra Gent.*, IV, 11, 3; *in IV Sent.*, dist. 49, q. I, a. 1, sol. 2.

Si por el contrario se toma la palabra *en* en el sentido, no digo espacial, sino aun solamente entitativo, de inherencia a un sujeto, en tal caso, nos advierte Santo Tomás, que el conocimiento, considerado no como *accidente* del cognoscente, (condición de orden entitativo implicada por todo conocimiento creado), sino como *relación* a lo conocido y en la pura línea del conocer, no está en el alma como en un sujeto, en el sentido *entitativo* del término "en" (porque está fuera de todo el orden de lo entitativo). "Secundum quod comparatur ad cognoscentem, [notitia ...] inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti [...]. Secundum quod comparatur ad cognoscibile, [...] sic non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest [...]. Et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subjecto;

material metafóricamente evocado por este "en" y por el "fuera de" que le corresponde, es el trivial sofisma del idealismo. Pero prohibirse, bajo pretexto de que la conciencia no es un círculo o un cofre, emplear expresiones "en la conciencia" y "fuera de la conciencia" [42], sería negar desde el comienzo la interioridad a sí mismo, que es la característica del espíritu, y condenarse a describir el conocimiento haciendo abstracción del espíritu, en otros términos, prohibirse toda especie de penetración de lo que es el conocimiento. Hecha esta advertencia una vez por todas, proseguiremos en nuestro propósito sin dejarnos impresionar por las palabras, y sin temer emplear formas de lenguaje que, como

et secundum hanc comparationem excedit mentem inquantum alia a mente per notitiam cognoscuntur [...]. Et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, inquantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens." ["Comparada con el cognoscente [la idea...], arraiga en el cognoscente como un accidente en un sujeto, y así no excede al sujeto porque nunca está en algo sino en la mente [...]. En cuanto comparada con el cognoscible [...], no le compete estar *en* otro, sino ser para otro. Pero aquello que es para otro, no tiene razón de accidente por el hecho de ser para otro, sino sólo porque está *en* otro [...]. Y por eso la idea según esta consideración no está en el alma como en un sujeto; y según esta comparación excede a la mente, en cuanto son conocidas mediante la idea otras cosas diversas de la mente [...]. Y según esto hay también cierta igualdad entre la idea y la mente, por cuanto se extiende a todas las cosas a que la mente puede extenderse."] *(Quodlib.* VII, a. 4). Lo cual no impide que las cosas conocidas estén en el alma en el sentido, no entitativo sino *intencional*, indicado en el texto.

[42] Cf. GEORGES GURVITCH, *Les Tendences actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 47 (a propósito de Edmundo Husserl). Es muy cierta la observación de Husserl que el objeto no está *como tal* ni en el espíritu ni fuera del espíritu. Pero precisamente éste es el motivo por el cual puede existir en el espíritu y fuera del espíritu. Tanto es así que el mismo Husserl no puede expresarse sin decir a cada instante que el objeto o *cogitatum* es "inmanente a la conciencia" *(Meditaciones cartesianas*, p. 36), que está constituído "en el interior del *ego*" (p. 71), que existe "en nosotros, en mí" (p. 73), "en mi mismo *ego* que medita" (p. 111), etc. Observemos además que, si la espacialidad metafóricamente connotada por todas las raíces de nuestros vocablos humanos no constituye un defecto redhibitorio cuando se dice "*en* el pensamiento", es claro que tampoco lo será cuando se dice, correlativamente, "*fuera del pensamiento*".

todos los vocablos metafísicos, no connotan la espacialidad sino metafóricamente.)

Hay para las cosas dos *esse* diferentes, dos planos de existencia: la existencia propia de que gozan para subsistir en sí mismas fuera de la nada, y la existencia que les sobreviene en la aprehensión del alma, al ser conocidas. Para poder entrar en el sentido de la vista, la enredadera y la manzana dejan en la puerta la materia propia en la que subsisten; para poder entrar en la inteligencia y en el razonamiento dejan su individualidad. En el mundo interior de nuestra inteligencia hay una multitud de visiones distintas o de conceptos distintos respecto de las cosas que en el mundo de la materia existen indivisas y que viven en este mundo una vida muy distinta que en aquel otro. Aquí el león devora al antílope, y allá el león recibe mediante la cópula el predicado de carnívoro. Y la posibilidad de error proviene simplemente de la disparidad del modo de existir de las cosas en estos dos mundos. Todo esto significa que el pensamiento no es para la cosa como el calco material que coincide con un modelo: media un abismo entre las condiciones o el modo del pensamiento y las condiciones o el modo de la cosa.

8. Mas esto significa también que hay entre la cosa y el pensamiento —me refiero al pensamiento en acto—, una unidad incomparablemente más profunda que entre un modelo y un calco. Porque si por la sensación o la intelección las cosas fueran modificadas o cambiadas de cualquier manera, no ya en cuanto a sus condiciones de existencia, a su *manera de existir,* sino en lo que las constituye tales, en *lo* que son, no habría ya ni verdad ni conocimiento; y el teórico del conocimiento no podría expresarse ni siquiera moviendo el dedo, porque en tal caso no quedarían sino dos recursos igualmente imposibles: o bien decir que el conocimiento lleva implícita una relación a ciertas cosas, pero que deforma estas cosas, las cuales por consiguiente no son conocidas jamás; o bien decir que el conocimiento no encierra ninguna relación a ciertas cosas y que es sólo un despliegue absoluto del pensamiento sin otro objeto que él mismo, posición incompatible con el hecho del error y con el hecho de las ideas

negativas, y que aparece además como *self-refuting*, puesto que no se puede afirmar que el conocimiento como tal es esto o aquello sino tomándolo como una cosa distinta del acto por el cual se lo piensa. Como se ha demostrado muy bien en Inglaterra y en América [43], el principio según el cual toda relación debería modificar o alterar su término es un puro postulado cuya prueba no se ha efectuado nunca, e incumbe enteramente al idealismo; y todos los esfuerzos demostrativos de éste se reducen a declarar que una cosa no puede ser conocida sin ser conocida, cosa que todo el mundo sospechaba ya.

La relación de conocimiento es precisamente una relación *no deformante*, que no altera ni modifica su término; los escolásticos decían que del alma que conoce a la cosa conocida existe una relación real (pues pone algo nuevo en el alma), pero que de la cosa conocida al alma que conoce hay sólo una relación de razón, que en nada afecta ni modifica la cosa conocida.

El trasladar las cosas al estado de inmaterialidad y de universalidad, el dividir sus diversos aspectos, el manejarlas y manipularlas, el separarlas, unirlas y compararlas en el interior del espíritu —todo esto es tarea concerniente a las condiciones existenciales que en él poseen las cosas y a los preparativos *para* conocer; mas no constituye *el* conocer mismo, pues deja intacta la quididad de la cosa. En este gran mecanismo de la lógica, hay una sustancia secreta, misteriosa y sagrada, que ningún trato ni contacto puede alterar— la *esencia* o naturaleza, la intimidad ontológica de la cosa que se hace presente al espíritu por la idea. Esta distinción entre el modo de existir de la cosa y la cosa misma o su naturaleza es capital en la teoría del conocimiento. Y esta exigencia, inmanente al conocimiento, de dejar intacta o inalterada la cosa conocida, en cuanto conocida, es tan grande que no admite, en el acto de conocer, que la cosa y el pensamiento se tomen como dos entidades: porque en tal caso habría alguna diferencia entre el pensamiento y la cosa; la cosa, por el hecho de ser pensada, no sería puramente

[43] Cf. René Kremer, *Le néo-réalisme américain*. Alcan, 1920; *La Théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, Vrin, 1928.

lo que es. En el acto de conocer, la cosa (en la medida misma en que es conocida) y el pensamiento, no están solamente unidos, sino que constituyen estrictamente *una unidad:* la inteligencia en acto es, según expresión de Aristóteles, lo inteligible en acto. Por eso decíamos hace poco que la noción del conocimiento como copia o calco es completamente deficiente, no sólo por parte de la disparidad entre las condiciones del pensamiento y las de la cosa, sino también por parte de la unidad entre la cosa y el pensamiento.

9. Por ahí se echa de ver en qué sentido se debe comprender la clásica definición de la verdad dada por santo Tomás: *adaequatio rei et intellectus,* adecuación o conformidad entre la inteligencia y la cosa [44]. Esta adecuación o conformidad no tiene nada que ver con una copia o un calco material. Por el hecho de que nuestros conocimientos provienen primariamente de los sentidos, todos nuestros vocablos —lo recordábamos poco ha— son sacados de la esfera de lo visible y de lo tangible: los términos "adecuación" y "conformidad" no son una excepción; pero lo que aquí designan debe ser pensado en una purificación absoluta de lo visible y de lo tangible. Se trata de cierta correspondencia [45] completamente única en su género entre la manera

[44] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence,* p. 24; J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la Connaissance,* pp. 225 y ss. y 512[2]. Según las investigaciones del P. Muckle, esta célebre definición de la verdad no se encontraría en Isaac Israeli, médico y filósofo judío, que vivió en Egipto entre 845 y 940, y en el tratado *De Definitionibus* atribuído a él por santo Tomás. Transmitida por un compilador o por otro, ella debe remontarse a tiempos muy remotos y fué en todo caso preparada por Aristóteles.

Huelga decir que esta adecuación no se debe entender sino en relación a lo que es formalmente percibido de la cosa, y no implica de ninguna manera la igualdad del espíritu con todo lo que ella es. En comparación con toda la riqueza ontológica que late en la más pequeña realidad, preciso es confesar que el conocimiento humano permanece siempre desigual a lo real (cf. más arriba, p. 65, n. 21; no sólo no es exhaustivo, sino que no percibe lo real sino por los medios más humildes, y con frecuencia los más indirectos y precarios, pues es el conocimiento del más imperfecto de los espíritus.

[45] "Secundum proportionalitatem" ["según una proporcionalidad"], dice santo Tomás (in *IV. Sent.,* d. 49, q. 2, a. L, ad 7).

como el pensamiento se pronuncia sobre la cosa y la sitúa en la existencia en su acto interior de juicio, y la manera como la cosa existe: correspondencia que es una identidad en relación, no al modo de existir en la cosa y en el espíritu, sino al del existir de la cosa tomado en su puro valor de objeto inteligible y que aquí es efectuado (o capaz de ser efectuado) fuera del espíritu, y allá es vivido en el espíritu por el espíritu como efectuado (o capaz de serlo) fuera del espíritu. Siendo el juicio como una imitación del acto creador, aunque imitación incapaz de crear, lleva el contenido del espíritu a la existencia fuera del espíritu, no por creación *ad extra* ["hacia afuera"], sino por afirmación *ad intra* ["hacia adentro"] [46].

"La verdad, dice santo Tomás [47], es la conformidad del espíritu con el ser en cuanto dice ser lo que es, y no ser lo que no es." Esta conformidad se establece, pues, entre el ser poseído por la cosa y afirmado por el espíritu. Cuando

[46] Sobre la naturaleza del juicio, véase más adelante, § 13.

[47] *S. c. Gent.*, I, 59; cf. *in Met.*, IV, 1.8, n. 651; *in Perih.*, I, 1.3, n. 7, 1.13. n. 12. Es muy de tenerse en cuenta que esta noción de la verdad, que no es sino la explicitación de que, desde su primera reflexión crítica y su primera visualización consciente de sí, el espíritu se da cuenta intuitivamente de que vive, se impone, de hecho, aun a los que la rechazan en teoría. No sólo el idealismo tropieza desde su comienzo contra el hecho del error, que es un puro escándalo y una imposibilidad desde que para el pensamiento conocer es captarse, ponerse o engendrarse a sí mismo; tampoco todos aquellos que, aun cuando pretenden trascender el idealismo ordinario, continúan rechazando "la cosa" puesta por sí fuera del pensamiento, usan de hecho la idea de verdad, sino al reconstruir secundaria y artificialmente un equivalente de la *adaequatio rei et intellectus*, y que en realidad presupone necesariamente esta noción primordial. Por eso, en el nuevo "idealismo trascendental" de E. Husserl —e igualmente en el idealismo, tan diferente de éste, de L. Brunschvicg—, lo *verificado* ocupa de hecho el lugar de lo *verdadero* (es verdadero aquello que es presentado por una "síntesis de confirmación verificante", *op. cit.*, p. 51; cf. pp. 76, 88, 106, 109); como si "verificar" fuera cosa distinta de "reconocer por verdadero", de suerte que definir la verdad por la verificación es algo falto de sentido. Correlativamente Husserl, siguiendo a Descartes, tiene la evidencia por un carácter del objeto de pensamiento *(cogitatum)* tomado como separado de la cosa, en lugar de aceptar que proviene de la cosa misma *(ens intelligibile)* en cuanto es objetivada en el espíritu como objeto de juicio.

el acto del espíritu, en razón del cual las cosas son en su interior referidas a la existencia de una cierta manera determinada, se armoniza con la manera como las cosas se conducen en la existencia (actual o posible) —más particularmente, cuando la identificación operada por el espíritu entre los dos términos de una proposición corresponde a una identidad en la cosa—, entonces el espíritu está en la verdad [48].

[48] Conocida es la tesis tomista según la cual la inteligencia no posee la verdad, no *dice* verdad o falsedad, sino en el juicio. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 68-69, 74-75.) En las *Notes d'épistémologie thomiste de* L. Noel (cap. v) y en la *Critique de la Connaissance de* J. de Tonquédec (cap. iv) hay un comentario de los textos en los que santo Tomás trata esta cuestión, en particular del texto clásico del tratado *De Veritate*, I, 9: "Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur." ["La verdad está en el entendimiento y en el sentido, aunque no de idéntica manera. En el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento; pues dimana de la operación del entendimiento en cuanto el juicio del entendimiento va hacia la cosa en cuanto es; pero es conocida por el entendimiento en cuanto retorna sobre su acto, no sólo porque conoce su acto, sino porque conoce su proporción a la cosa, proporción que no puede ser conocida sino es conocida la naturaleza de ese mismo acto; y ésta, a su vez, no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas. Por eso, pues, el entendimiento conoce la verdad, porque retorna sobre sí mismo."] Cf. también D. Roland-Gosselin, *Sur la théorie thomiste de la verité*, Rev. des Sciences phil. et théol., avril 1921, y R. Garrigou-Lagrange, art. citado, p. 16.

Recordemos o precisemos aquí ciertos puntos que nos parecen especialmente importantes. Ser conforme a lo real ("lógicamente verdadero") es la misma "verdad ontológica" del sentido y de la inteligencia en acto. Todo verdadero conocimiento es un conocimiento verdadero. La simple aprehensión no es verdadera sino de esta manera. Pero la verdad no es poseída como tal sino cuando es en sí misma

Y que sea o no sea así, no tenemos en cada caso otro medio de saberlo que la resolución de nuestro pensamiento en las aserciones inmediatas de la experiencia sensible y en los

conocida; y no es conocida sino por el juicio en el cual el espíritu, asintiendo al enunciado mental que a este efecto construye, se pronuncia sobre la cosa y declara que ella "es así", *ita est.* "Quando judicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re aprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea." ["Cuando juzga que la cosa es como la forma que aprehende de la cosa, entonces conoce y dice, por primera vez, la verdad. Y esto lo efectúa al componer y al dividir. Pues en toda proposición se aplica a cierta cosa significada por el sujeto, o se remueve de ella, alguna forma significada por el predicado."] *(Summa theol.*, I, 16, 2. Cf. *de Verit.*, I, 3).

Por el sólo hecho de que el espíritu se pronuncia así sobre lo que es, hay una reflexión *in actu exercito* del espíritu sobre sí mismo y sobre su propia conformidad con la cosa ("super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam", "se refleja sobre la misma semejanza conociéndola y juzgándola", *in Met.*, Lib. VI. lect. 4. Cf. más adelante, p. 162, nota 63). Esta reflexión no es aún la reflexión lógica o crítica (cf. FERRARIENSIS, *in* C. G., I, 59), en donde el espíritu conoce *in actu signato* su acto y su concepto por un nuevo acto y un nuevo concepto (reflejo); es solamente una "captación" de sí mismo por el espíritu, *que no es sino el acto mismo de juzgar,* de tal suerte que Cayetano puede definir el juicio *"illa cognitio quae sui ipsius conformitatem cum re cognoscit"* ["el conocimiento que conoce su conformidad con la cosa"] *(in* I, 16, 2).

Es lo que muy claramente enseña santo Tomás en las preciosas elucidaciones del comentario *in Periherm.*, Lib. I, lect. 3, n. 9: "Cognoscere autem praedictam habitudinem (conformitatis suae ad rem) nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse; quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium." ["Mas conocer la mencionada habitud (de su conformidad con la cosa) no es otra cosa que juzgar que así es o no es en la realidad; y eso es componer y dividir; de consiguiente, el entendimiento no conoce la verdad sino cuando, mediante su juicio, compone o divide."]

Y de esa forma son ya conocidas en acto primero (cf. anteriormente p. 131, nota 20) la naturaleza (es decir la finalidad, que es conformarse al ser de las cosas) del acto y la de la potencia o facultad de donde dimana *(de Verit.*, I, 9), que serán conocidas en acto segundo por una reflexión expresa, así como la naturaleza del *habitus (de Verit.*, 10, 9) del cual procede el acto y la existencia misma del alma *(de Verit.*, 10, 8). Véase más adelante, p. 164, nota 66, y p. 195, nota 114.

Observemos bien aquí los dos puntos siguientes: 1º Si la *naturaleza*

primeros principios de la inteligencia, en los que nuestro conocimiento, siendo intuitiva e inmediatamente regulado por lo que es, no puede errar.

del acto, del hábito y de la potencia es así conocida, al mismo tiempo que su existencia, por una reflexión expresa y una experiencia inmediata, es precisa y únicamente, en cuanto el acto es especificado por el objeto y en cuanto el hábito *(de Verit.*, 10, 9) y la potencia *(ibid.*, I, 9) son principios más o menos próximos del acto y esencialmente ordenados a él. (Se trata aquí de una experiencia de mi acto, de mi hábito, de mi inteligencia, de mi espíritu, en su singularidad concreta.) "Cujuslibet potentiae animae virtus est determinata ad objectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quandam reditionem [...]. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendam essentiam suam [...]. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur." ["La virtud de cualquier potencia del alma está determinada a su objeto; por eso su acción tiende primera y principalmente a su objeto. Pero no puede ir hacia aquellas cosas mediante las cuales tiende al objeto, sino por medio de un cierto retorno [...]. Mas este retorno, incompleto en el sentido, es completo en el entendimiento, el cual retorna para conocer su esencia valiéndose de un retorno completo [...]. Por eso la acción de nuestro entendimiento tiende primeramente hacia aquellas cosas que son aprehendidas por medio de las imágenes [o "fantasmas" de los escolásticos], y luego vuelve para conocer su acto; y por último va hacia las especies, [o imágenes], y los hábitos, hacia las potencias y la esencia de la mente misma. Por esto no son para el entendimiento como los objetos primeros, sino como aquellos medios por los que es llevado a su objeto."] *(de Verit.*, 10, 9.)

2º Por la misma experiencia concreta y la misma reflexión expresa, mi alma, por el contrario, no me es conocida sino en cuanto a su *existencia*, no en cuanto a su naturaleza, puesto que ella no es principio próximo y operativo, sino solamente principio radical y sustancial de sus operaciones, y porque su esencia no es especificada por ellas. "Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis exsistentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam

Pero lo que principalmente nos interesa retener de estas observaciones, es que la verdad se toma en relación a la *existencia*, actual o posible, encerrada en la cosa: *verum sequitur*

essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur." ["La diversidad finca en lo siguiente; en que no percibimos la existencia en nosotros del hábito [o potencia] y del alma, sino al percibir los actos de los cuales el alma y las potencias son los principios. Mas el hábito es principio de tal acto por su esencia; por eso si el hábito es conocido en cuanto es principio de tal acto, se sabe así de él su esencia; como, por ejemplo, si sé que la castidad es aquella virtud por la cual el hombre se priva de los pensamientos ilícitos arraigados en la concupiscencia, sé la esencia de la castidad. Mas el alma no es el principio de sus actos por su esencia, sino por sus fuerzas; por eso, al percibir los actos del alma, conocemos que hay ahí un principio de tales actos, a saber, el movimiento y los sentidos; mas no por eso sabemos la naturaleza del alma."] *(Ibid.)*

Se puede agregar aún que esta reflexión implícita o vivida, y todavía no expresa, por la cual, antes de toda reflexión lógica o crítica, el espíritu, formando el juicio, conoce *in actu exercito* que él es en sí mismo verdadero o conforme a lo real, también por ella (más bien que por la simple aprehensión de los objetos de concepto, en donde con todo ya ha llegado a ser inteligible en acto a sí mismo), conoce antes de toda reflexión introspectiva, en germen o en acto primero, y de manera preconsciente, la existencia del yo pensante, la cual no llegará a ser objeto de conocimiento efectivo (en acto segundo) sino con una reflexión expresa (cf. anteriormente p. 129-131). Así es como *juzgando* de las cosas tenemos a la vez una experiencia implícita de la verdad del espíritu, y el germen aun oculto o preconsciente, el *initium* [el "comienzo"] de la experiencia de nosotros mismos. Por esto, al leer el texto *(de Verit.* 10, 8) en donde santo Tomás explica cómo cada uno tiene conocimiento actual de la existencia de su alma por reflexión (expresa) sobre sus operaciones, en particular sobre sus actos de intelección, creemos que por éstos se ha de entender no sólo la simple aprehensión, sino también y sobre todo el *juicio,* el acto de intelección completo. Recordemos dicho texto capital: "Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX. *Ethic* (cap. 9): *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit." ["En cuanto al conocimiento actual, por el cual alguien

Esse rerum ["la verdad sigue a la Existencia de las cosas"] [49]. Un nuevo problema se presenta ahora ante nosotros.

Cosa y objeto

10. Si el análisis que precede es exacto, échase de ver que la misma cosa se encuentra a la vez en el mundo de la naturaleza y en el mundo del alma o del pensamiento: en el primero, como existente; en el segundo, como conocida; nos es

considera que tiene el alma en acto, afirmo que el alma es conocida por sus actos. Pues uno percibe que tiene alma, que vive, y que es, porque percibe que siente y entiende, y que ejerce las demás operaciones de una vida de esa índole; por eso dice el Filósofo en el Libro IX de la *Etica* (cap. 9): *Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos; y porque esto sentimos, entendemos que somos.* Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo: porque primero es entender algo que entender que uno entiende; por eso, el alma llega a percibir actualmente que ella es, luego de entender o sentir algo."]

[49] SANTO TOMÁS, *De Verit.*, I, I, 3º *sed contra.* Cf. *in I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1: Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis." ["Pero como en la cosa está su quididad y su existir, la verdad se funda más en el existir de la cosa que en la quididad —nótese que el nombre de "ser" viene de "esse", existir—; y la relación de la adecuación, en la cual consiste la razón de la verdad, se completa en la operación misma del entendimiento que aprehende el existir de la cosa como es por medio de una asimilación del mismo."] *Ibid.*, ad 7: "Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione..." ["La primera operación mira la quididad de la cosa, mas la segunda su existencia. Y porque la razón de la verdad se funda en el existir, y no en la quididad, como ya se dijo, la verdad y la falsedad se hallan propiamente en la segunda operación... "*In Periberm.*, Lib. I, lect. 5, n. 20; lect. 7, n. 3; lect. 15, n. 4: "Hoc modo se habent orationes enuntiativae ad veritatem sicut et res ad esse vel non esse." ["Las oraciones enunciativas se hallan en relación a la verdad como las cosas a la existencia o a la no existencia." *In Boet. de Trinit.*, q. 5, a. 3: "Prima quidem operatio intellectus respicit ipsam naturam rei, secunda operatio respicit ipsum esse rei." ["La primera operación del entendimiento mira la naturaleza de la cosa, pero la segunda va a la existencia misma de la cosa."]

preciso, pues, distinguir la cosa en cuanto cosa existente o capaz de existir por sí misma, y la cosa en cuanto objeto [50], puesto ante la facultad de conocer y presente a ella. Los *objetos* como tales de nuestra inteligencia prescinden o hacen abstracción de la existencia actual y no implican de por sí sino una existencia *posible;* los *objetos* como tales de nuestros sentidos connotan por el contrario una existencia *en acto* y percibida *ut exercita* ["como ejercida"], como puesta en el presente, si se trata de objetos de sentidos externos; sin determinación de tiempo [51] (en un tiempo vago), si se trata de objetos de la imaginación; en el pasado, si se trata de objetos de la memoria. La tragedia de la noética moderna comenzó cuando los escolásticos de la decadencia, y Descartes después de ellos, separaron el *objeto* de la *cosa;* la *cosa* venía entonces a ser un doble problemático oculto detrás del *objeto.* ¿Qué pensar, por consiguiente, del valor de esta noción de *cosa* de la que nos hemos valido hasta ahora

[50] El término "objeto" está tomado aquí en el más estricto sentido escolástico (objeto formal). Es superfluo hacer notar que en el lenguaje moderno corriente ha recibido un sentido muy distinto; la oposición de *objetivo* a *sujetivo* ha terminado por transferir al objeto los valores propios de la "cosa" o de lo "real". En nuestros días la filosofía neorealista inglesa y fenomenológica alemana tiende a devolver al vocablo "objeto" su sentido auténtico.

En cuanto al término *cosa*, es tomado aquí en la acepción más amplia posible. Si se refiere ante todo a la "cosa sensible y visible", en donde nuestra inteligencia halla naturalmente (puesto que sus ideas vienen de los sentidos), como el más simple paradigma de la realidad, se refiere también a toda realidad, cualquiera sea, espiritual o corporal, a todo dato actual o posible, puesto o capaz de ser puesto en la existencia independientemente de nuestro espíritu.

[51] Porque la existencia en acto por ellos connotada no está determinada en cuanto al tiempo, los objetos presentados por la imaginación son o bien integrados en la sensación que ellos completan, constituyendo entonces una unidad con el objeto percibido, o bien desplazados por la sensación y por el flujo del presente y arrojados a lo irreal. Cuando esta reducción no se da, pueden ser tomados en sí mismos como objetos reales, o por lo menos encuadrados en una interpretación ilusoria (cf. PIERRE QUERCY, *Etudes sur l'hallucination*, Paris, Alcan, 1930, t. II, cap. XV y XVI). A la inversa, cuando el sentimiento de lo presente se atenúa como consecuencia de un déficit en la actividad sintética de la conciencia, la sensación adquiere un aspecto irreal.

en nuestro análisis? Esta cuestión es tanto más importante cuanto que es el obstáculo ante el que han fracasado los más notables ensayos surgidos en nuestros días en Inglaterra y Alemania para superar el idealismo.

Casi todos los modernos toman al *objeto* como puro objeto; lo consideran separado en sí mismo de toda *cosa* en donde existiría y radicaría con una existencia independiente de mi *cogito,* existencia dotada de una radical consistencia ontológica antes de mi acto de pensamiento y sin él; tal existencia se llama, en este sentido, extramental, sin que la "exterioridad" de que se trata tenga la menor significación espacial, y que se podría llamar también premental, es decir, anterior al conocimiento que de ella poseemos, o también metalógica, no en el sentido de que para conocerla sería preciso rechazar la lógica o valernos de una lógica diversa de la auténtica, sino en cuanto no pertenece a la esfera de lo lógico o de lo que está constituído propiamente por la vida de la razón, a la esfera de lo *conocido en cuanto conocido;* ella está "más allá" de los límites de esta esfera. Es esencial agregar que, diciendo existencia extramental, pensamos no sólo en la existencia actual, sino también y ante todo en la existencia simplemente posible, porque nuestra inteligencia, en la simple aprehensión, abstrae y prescinde de la existencia en acto, y en sus juicios no juzga sólo de lo que existe, sino también de lo que puede o no existir, y de las necesidades de derecho encubiertas en las esencias, de tal suerte que el valor del conocimiento intelectual se "justifica", o mejor, se confirma o explicita reflexivamente ante todo en relación a lo *real posible* [52], al que, de consiguiente, debe preceder la crítica del conocimiento. La noética de tantos

[52] Cf. R. Garrigou-Lagrange, art. citado, p. 17-20; *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª edición, pp. 297-299. "Essentiae rerum antequam existant sunt *entia realia, ut ens reale distinguitur contra fictitium* [ser de razón], non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum distinctionem Cajetani in 1. de Ente et Essentia, c. IV, q. 6." ["Las esencias de las cosas antes de existir son entes reales, y decimos "real" en cuanto se distingue del ser ficticio ("de razón"), no en cuanto se distingue del ser no existente en acto, según la distinción de Cayetano en su comentario al opúsculo De Ente et Essentia, cap. IV, cuestión 6."] Bannez, *in Sum. theol.*, I, 10, 3.

autores modernos se desvía desde el principio por ignorar este punto fundamental, confundiendo lo real posible con el ser de razón y no reconociendo como real sino lo real actual [53].

Tomado, pues, el objeto como puro objeto separado de toda cosa extramental o metalógica —aunque se reconozca que los objetos del sentido y de la inteligencia, poseyendo como tales su propio valor irreductible, su constitución, su consistencia o resistencia intrínsecas, no son modificaciones sujetivas o productos del pensamiento, sino estructuras típicas dadas a la intuición, la cuestión consistirá en saber cómo explicar las conexiones estables y las regularidades presentadas entre ellos por estos puros objetos; y la idea de que ellos están distribuídos en grupos discontinuos porque son los aspectos (mejor sería decir los "inspectos") o los elementos de cognoscibilidad de ciertos núcleos ontológicos llamados *cosas* y capaces de existencia extramental; la idea de que la ley de conexión entre las diferentes figuras que nuestros ojos perci-

Hemos observado ya (p. 130) que la irrecusable certeza del principio de identidad, primera ley del ser metalógico, antes de ser la primera ley de la lógica, está incluída en la primera visualización consciente de la inteligencia por sí misma. De hecho la inteligencia percibe *en virtud de su actividad propia* esta ley *necesaria* de todo ser *posible* en un existente *actual* (y contingente) percibido por ella *gracias al sentido* (cf. CAYETANO, *in II Anal.*, II, 13; *Réflexions*, p. 703). Bajo este punto de vista y con tal de distinguir con claridad el problema de la existencia del mundo exterior, que depende de la crítica de la sensación, y el problema del ser extramental simplemente posible, que depende de la crítica. del conocimiento intelectual, se puede decir con L. Noël *(Revue Né-Scol.*, nov. 1931, p. 446) que "el dato real es el dato sensible", el cual de hecho y en lo concreto es al mismo tiempo inteligible. En el complejo concreto de nuestras operaciones cognoscitivas, sentido e inteligencia operan a una: y nuestro *conocimiento directo* inicia su función por la percepción sensible penetrada de intelección aun no explícitamente consciente de sí. Mas en cuanto a la *reflexión crítica* conviene considerar el dato primero en sí (extraído por análisis psicológico y lógico) aparte de la percepción intelectual *como tal*; por eso hemos dicho (cf. anteriormente, p. 131) con el R. P. GARRIGOU-LAGRANGE que la conciencia de la absoluta certeza del principio de identidad, como ley de todo ser *posible*, forma parte de la primera percepción filosófica consciente, que es el punto de partida de la crítica.

[53] Cf. más adelante, pp. 170-171.

ben mirando esta mesa desde diversos puntos de vista se explica por la existencia de una *cosa*, que es precisamente esta mesa, aparecerá como una simple hipótesis explicativa entre otras igualmente posibles; y hasta algunos con Russell y Whitehead pensarán que, según el principio de economía (navaja de afeitar de Occam), es mejor prescindir de esta hipótesis, lo cual equivale, a decir verdad, por una especie de leibnizianismo heroicamente llevado hasta lo absoluto, a desentenderse de toda causalidad material o sujetiva, y a reducir la realidad a una multitud de predicados sin sujeto que se dispersan en el ancho cielo, y que uno pretende unir por leyes puramente formales. Otros, como E. Husserl, intentarán reabsorber la cosa misma y su existencialidad en la sujetividad trascendental, una de cuyas funciones será constituirla dentro de sí; lo cual equivale asimismo a suprimir la cosa en el sentido auténtico de la palabra, la cosa extramental, metalógica.

11. Preciso es afirmar que todo eso es un error fundamental; la reflexión filosófica no debe ni reconstruir la *cosa* partiendo del *objeto* como una hipótesis necesaria, ni suprimir la *cosa* como hipótesis superflua, y hasta contradictoria en sí misma, sino que su deber es comprobar que la *cosa* es dada *con* y *por el objeto*, y que es un absurdo quererlos separar. Sobre este punto, una crítica del conocimiento verdaderamente crítica y enteramente fiel a los datos inmediatos de la intuición reflexiva, está en perfecto acuerdo con el sentido común para hacer la apología de la *cosa*. Usando la terminología tomista, diremos que la *cosa* es el "objeto material" del sentido y de la inteligencia, mientras que lo que llamamos aquí el *objeto* (a saber, por una parte lo coloreado, lo sonoro, lo frío, lo caliente, etc., y por otra el *quid* inteligible), es su "objeto formal": ambos objetos, material y formal, son percibidos en un mismo e indivisible instante por una misma percepción.

Si el término *cosa* pareciera a algunos poco aceptable, como propio hace tiempo de la lengua vulgar, ninguna dificultad tendríamos en adoptar un vocabulario más a tono con las modalidades científicas modernas, es decir, más arti-

ficial y más didáctico, pero que manifestara mayor cuidado y preocupación en prevenirse contra las preconcepciones no valoradas críticamente del conocimiento común. Diremos pues que, ya que el objeto es correlativo de un sujeto cognoscente, de un "por sí" ontológico frente al cual se coloca y el cual, por reflexión sobre sus actos de pensamiento, percibe inmediatamente, no su propia esencia, como lo creía Descartes, sino el hecho de su propia existencia, y al que podemos llamar *sujeto cisobjetivo,* es también, no ya correlativo, sino inseparable (porque es él mismo) de un "por sí" ontológico que toma precisamente el nombre de objeto en cuanto es presentado al pensamiento, y que podemos llamar *sujeto objetivable* o *sujeto transobjetivo,* no por cierto en cuanto estaría escondido detrás del objeto, sino, por el contrario, en cuanto es captado en sí mismo como objeto, y que constituye sin embargo un irreductible en el cual la posibilidad de nuevos objetos aprehensibles permanece siempre abierta (porque puede dar origen a una sucesión indefinida de verdades necesarias o contingentes [54]). Lo transobjetivo no es un terreno de lo desconocido infigurable, que se aleja a medida que captamos nuevos objetos; es un conjunto de sujetos conocidos e indefinidamente cognoscibles como ob-

[54] Reproducimos aquí las muy atinadas observaciones de J. de Tonquédec a propósito de un sofisma demasiado frecuente, del cual se encuentra en Fonsegrive una fórmula característica. Fonsegrive escribía: "El concepto de un objeto que sería al mismo tiempo en sí y objeto de conocimiento, es plenamente contradictorio . . . Porque decir objeto del conocimiento es decir conocido . . . Ahora bien, es evidente en absoluto que lo conocido, en cuanto conocido, no es en sí porque él es en cuanto conocido." *(Essais sur la connaissance,* p. 186.) J. de Tonquédec responde con razón: "Esta argumentacion enteramente formal no prueba sino una cosa, y es: que ser en sí es diferente de ser conocido. Pero de que uno *no sea* el otro no se sigue que uno *excluya* al otro. Los conceptos difieren, pero no es «evidente en absoluto» que ambos no puedan realizarse juntos y en el mismo ser. Oponiendo igualmente otras abstracciones, se probaría también que "el concepto" de una luna a la vez redonda y brillante es «plenamente contradictorio», porque la luna no es redonda *en cuanto* brillante." J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connais ance,* p. 32, nota. Lo conocido, en cuanto conocido, define la esfera de la lógica; lo conocido o más bien lo cognoscible *(quoad se),* en cuanto ser extramental, define la esfera de lo real.

jetos. *Cisobjetivo* o *transobjetivo,* el sujeto no es jamás aprehendido en cuanto sujeto puro; sino que es precisamente aprehendido como objeto [55]; al conocimiento incumbe la tarea de convertirlo en objeto.

Que las cosas suceden así nos lo atestigua todo acto de conocimiento (intelectualmente consciente), de suerte que si admitimos que el espíritu percibe verdaderamente un *objeto* válido por sí mismo y sobre el cual se mide, también debemos admitir, y en la misma medida, que percibe una *cosa* (actual o posible), un sujeto transobjetivo que se identifica con este objeto (o que es su fundamento u ocasión, si éste es un ser de razón). El ser, en efecto, (el ser encerrado en las cosas sensibles), es el primer objeto percibido por nuestra inteligencia [56]. Y ¿qué significa este nombre de ser, sino *lo que existe o puede existir?;* y ¿qué es lo que ante todo e inmediatamente es presentado de ese modo a la inteligencia, sino lo que existe o puede existir por sí, o fuera del espíritu? Basta a cada uno consultarse a sí mismo y experimentar en sí la imposibilidad absoluta en que se encuentra la inteligencia para pensar el principio de identidad sin suponer y dar por establecido el ser extramental (al menos posible) cuyo comportamiento expresa el primero de todos los axiomas. Un objeto primero que es el ser extramental inteligible sin el cual nada es inteligible [57]: he aquí el irrecusable dato de hecho que se impone a la inteligencia en el seno de la reflexión en la que adquiere aquélla conciencia de su movimiento hacia su objeto. Esta aprehensión del ser es absolutamente primera y está implícita en todas nuestras aprehensiones intelectuales. En consecuencia, un objeto incapaz de existir (un ser de razón) puede muy bien ser concebido, pero a condición de ser referido al ser, o a objetos capaces de existir, es decir, a sujetos transobjetivos (posibles) que el espíritu convierte en objetos y al tenor de los cuales es concebi-

[55] En cuanto se aprehende a sí mismo, sea por reflexión sobre sus actos en el caso del hombre, sea primeramente y ante todo otro objeto, como en el caso del ángel, el sujeto cisobjetivo es también sujeto transobjetivo.

[56] C. Cayetano, *in de Ente et Essentia*, q. 1.

[57] Cf. R. Garrigou-Lagrange, art. citado, p. 16.

do aquel objeto, y sin los cuales no habría podido ser construído por la inteligencia. Y si es dable extender la noción de ser a lo que no existe ni puede existir sino en el espíritu, es, en segundo lugar y a modo de imitación, porque un segundo empleo, impropio de esta noción primera, le hace significar —concebido a modo de ser— aquello que no es.

12. Si seguimos adelante en el análisis correcto del contenido inmediato del conocimiento, echaremos de ver, en el mismo orden del conocimiento sensible, que el contenido de una percepción del sentido no es sólo tal cualidad sensible o tal estímulo, sino más bien —en cuanto podemos describir en términos inteligibles lo que pertenece a un plano de conocimiento no intelectual—, *cierta cosa* que nos invade como un campo extensivo de un matiz sensorio-afectivo determinado, y solicita así nuestra actividad motriz. El comportamiento animal no se puede explicar, ni aun en los grados más inferiores, sino admitiendo que las excitaciones recibidas son no sólo individualizadas en el sujeto en un acto de sensación [58], sino también individualizadas por parte del objeto en *cierta cosa* sensible y estimulante percibida por el animal. Subiendo en la escala zoológica, se ve cómo cierta cosa —presentada por la sensación misma como un puro indeterminado bajo el sensible propio— se va determinando, solidificando y distinguiendo cada vez mejor por la sinergia de todos los sentidos externos e internos, y por el efecto, ya de las estimaciones instintivas hereditarias, ya de la experiencia individual. Un perro no sólo conoce variables visuales, auditivas, etc., asociadas de cierta manera, sino que también conoce a su dueño —sin saberlo ni podérselo decir a sí mismo—; tiene sobre el plano sensitivo, y merced a innumerables asociaciones de semejanza, un analogado del conocimiento —rescatado esta vez en la inteligencia—, que poseemos de aquella *cosa*, de aquel sujeto transobjetivo que llamamos su dueño [59]. Y si la oveja huye del lobo, no es,

[58] Cf. HANS DRIESCH, *Die "Seele" als elementarer Naturfactor*, Leipzig, Engelmann, 1903.

[59] Sobre el conocimiento animal y sobre la diferencia entre captar un objeto de concepto en sí mismo (lo cual es propio de la inteligencia)

en expresión de santo Tomás, porque el *objeto* coloreado percibido por ella ha herido su retina; es porque ha percibido en él a su "natural enemigo".

Todo esto supone que desde un principio los sentidos externos han ofrecido al animal no sólo su "sensible propio", y al mismo tiempo "sensibles comunes", tales como lo extenso, sino también, en estado completamente implícito y potencial —indiscernible para el sentido—, una *cosa* de la cual el *objeto* propio del sentido es un aspecto. Como razón de este hecho, los antiguos explicaban que el acto perceptivo del sentido externo desemboca o "se termina en la cosa misma", *terminatur ad rem*, y esto precisamente en cuanto la cosa existe fuera del que conoce, es decir, en cuanto ejerce *hic et nunc* una acción efectiva sobre los órganos sensoriales del cognoscente. Y en relación a la cosa así percibida hablaban de un *judicium sensus* ["juicio del sentido"], por el cual el sentido se adhiere al objeto percibido como a una realidad existente [60], y es capaz a la vez de engañarnos, cuando ha sido afectado de un modo diverso al de la realidad externa [61].

y aprehender complejos sensibles en donde es realizado este objeto de concepto, véanse las importantes observaciones de Roland Dalbiez en el cuarto cuaderno de Philosophie de la Nature *(Vues sur la Psychologie animale*, Paris, Vrin, 1930), pp. 95 y ss.

[60] Santo Tomás de Aquino, *in III. Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol.I. "Intellectus noster determinatur [ad assentiendum] ex praesentia intelligibilis . . . et hoc quidem contingit in his quae statim . . . intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia; et similiter determinatur *judicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus.*" [Nuestro entendimiento se determina a asentir por la presencia del inteligible . . . y esto es lo que acontece en las cosas que inmediatamente . . . se tornan inteligibles, como lo son los primeros principios; e igualmente es determinado el *juicio de la parte sensitiva porque lo sensible se somete a los sentidos.*"] Véase también el texto del tratado *de Potentia* citado p. 194, nota 110.

[61] Así la lengua del afiebrado recubierta de una capa amarga percibe como amargas las bebidas dulces. "Per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire." ["Porque los sentidos dan testimonio según son pasivamente afectados, se sigue que no somos engañados en el juicio por el cual juzgamos que

La existencia no es un objeto sensible *per se*, pero si el sentido es incapaz de hacer aparecer o de "descubrir" la existencia como tal, lo que la inteligencia descubre (precisamente gracias a la percepción del sentido), y se dice a sí misma como existencia —como existencia no sólo posible sino en acto—, es sin embargo percibido por él de hecho, pues está incluído en su objeto. El análisis de conciencia lo atestigua de una manera irrecusable: cuando la conciencia busca el tipo original al cual responde la noción de existencia actual, dirígese inevitablemente a los datos del sentido externo (mucho antes que a los datos reflejos de cualquier *cogito*); es imposible encontrar en otra parte el origen y el significado primario de esta noción. La inteligencia ha formulado sus primeros juicios de existencia bajo la apremiante evidencia de la intuición del sentido. En cuanto al animal, si bien no tiene esta noción, al menos el despertar de su actividad motriz por la sensación, el impulso de deseo o de aversión que le hace ir hacia el objeto sensiblemente percibido o huir de él a través del espacio, es como el equivalente práctico de aquella evidencia, y atestigua por su parte el valor de certeza existencial (no conocida como tal) de que el acto del sentido está impregnado.

13. Si la existencia en acto de una cosa actualmente operante es así abarcada por la sensación, la existencia al menos posible de una cosa posible, de un sujeto transobjetivo posible, es igualmente abarcada por el conocimiento intelectual. En efecto, por una parte, todo predicado significa, no sólo tal determinación inteligible, sino *lo que tiene* tal determinación inteligible; la simple aprehensión intelectual, al percibir lo que llamo "triangular" o "cónico", "músico" o "filósofo", percibe *cierta cosa* (posible) que le es ofrecida como objeto bajo el aspecto formal en cuestión. Por otra

sentimos algo. Pero por cuanto el sentido es a veces impresionado de una manera distinta a la realidad, se sigue que a veces nos da un testimonio no adecuado a la realidad. Por eso a veces el sentido nos lleva al error acerca de la cosa, mas no acerca del mismo sentir."] *Summa theol.*, I, 17, 2, ad 1. Véase acerca de este texto el acertado comentario de J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 67[2].

parte y sobre todo el conocimiento intelectual se completa en el juicio, y ¿qué es el juicio sino un acto por el cual el espíritu declara idénticos *en la cosa*, o fuera del espíritu, un predicado y un sujeto que difieren *en cuanto a la noción*, o en su existencia intramental? Porque en todo juicio verdadero los dos términos "identificados en la cosa o en el sujeto, difieren nocionalmente", *sunt idem re seu subjecto, diversa ratione* [62]: la noción de "todo" es formalmente diversa de la noción "mayor que la parte"; la noción "Bernard Shaw" es formalmente diversa de la noción "autor dramático"; y sin embargo, cuando juzgo que "Bernard Shaw es un autor dramático" o que "el todo es mayor que la parte", sitúo en la existencia actual una cosa en la que los objetos de pensamiento "Bernard Shaw" y "autor dramático" se identifican; pongo en la existencia posible una cosa en la que el objeto de pensamiento "todo" y el objeto de pensamiento "mayor que la parte" se identifican. Realizo sobre mis *noémata* ["nociones"], en el seno de mi pensamiento, una operación que no tiene sentido sino porque se refiere a la manera como existen (al menos posiblemente) fuera de ella. La función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto [63]. Si no se admite que

[62] Santo Tomás, *in I. Sent.*, dist. 4, q. 2, a. 1; *Summa theol.*, I, 13, 12. Cf. *Summa theol.*, III, 16, 1, et ad 1; *Summa contra Gent.*, I, 36; Juan de Santo Tomás, *Curs. phil.*, Log. II, P., q. 5, a. 2.

[63] La noción de juicio se ha oscurecido entre los modernos desde Descartes. La teoría cartesiana consiste en definitiva en reducir el juicio a un acto de voluntad que consiente en el *quod* inmediatamente captado por el espíritu (en la idea) como en un objeto conforme a su doble (al *quod* real, a lo ideado). El ver en el juicio una comparación del verbo mental con el objeto pensado y una afirmación de la conformidad del verbo mental con el objeto (tendencia a la cual ciertos escolásticos contemporáneos parecen ceder), sería encaminarnos, a pesar nuestro, por una senda cartesiana. Por el contrario, la cosa es la que se declara *ser* lo que es *el objeto* (el predicado) captado en el verbo mental.

nuestros objetos de pensamiento son aspectos ("inspectos") de *cosas* actuales o posibles; que cada uno de ellos contiene, por decirlo así, una carga ontológica o metalógica, la función propia del juicio resulta ininteligible. El análisis del conocimiento intelectual nos procura, de consiguiente, el mismo testimonio fundamental en favor de la *cosa* o del sujeto transobjetivo, que el análisis del conocimiento sensitivo.

En un sentido diverso al de Lask, se puede decir con él que todo juicio supone "una armonía intacta" (por parte de la cosa) y "una reconciliación —obrada por el juicio mismo— después de la lucha [64]". El "abrazo" que precede al "estado de desgarramiento" que el juicio tiene la función de "vencer", ha sido dado en la cosa, en el sujeto transobjetivo [65]. El juicio restituye al sujeto transobjetivo la unidad

El texto del comentario sobre la Metafísica ya citado p. 149 ("Cum intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non judicat hominem esse animal rationale et mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet semilitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam." ["Cuando el entendimiento concibe lo que es animal racional mortal, tiene ante sí la semejanza del hombre; pero no por esto conoce que él tiene tal semejanza, porque no juzga que el hombre es animal racional y mortal; y de consiguiente sólo en esta segunda operación del entendimiento hay verdad y falsedad, pues el entendimiento no sólo tiene en ella la semejanza de la cosa entendida, sino que reflexiona sobre esa misma semejanza, al conocerla y al juzgarla."] SANTO TOMÁS, *in Metaph.*, Lib. VI, lect. 4) no significa que en el juicio el espíritu juzga que el concepto es conforme a la cosa; sino que él sabe *in actu exercito* que él mismo es verdadero o conforme a la cosa, es decir, posee en sí la semejanza de la cosa conocida ("Ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem." ["Se dice que el cognoscente tiene un conocimiento verdadero, cuando tiene la semejanza de la cosa conocida."] *(Ibid)*.

[64] E. LASK, *Die Lehere vom Urtheil* (citado por GURVITCH, *Les tendences actuelles de la Philosophie allemande*, p. 173).

[65] Y aquí es en donde es visto. El espíritu, en efecto, no asimila desde afuera conceptos "lejanos y solitarios" (J. DE TONQUEDEC, *op. cit.*, p. 188) que luego procedería a aplicar sobre lo real. Al arrojarse sobre la cosa para intentar penetrar en ella, ve y capta en la misma una diversidad de objetos de concepto en la cual él la divide (es la preparación del juicio, que pertenece de sí a la simple aprehensión) y la unidad de estos objetos en ella (unidad que el espíritu se expresa a sí mismo

que la simple aprehensión (que capta en él objetos de pensamiento diferentes) había roto. Esta unidad no podía preceder en el espíritu, puesto que el espíritu, al contrario, la destruye, para luego efectuarla nuevamente. Ella precedía fuera del espíritu, en la existencia (actual o posible), que precisamente en cuanto retenida *(exercita)* está fuera del orden de la simple representación o de la simple aprehensión [66]. En fin, para que el juicio proceda así, es necesario

construyendo un enunciado al cual asiente, y esto es el juicio). Señalemos aquí lo que, a nuestro entender, es como un error de perspectiva en las páginas, por otra parte penetrantes, que J. de Tonquédec consagra al juicio. Cuando él insiste en el carácter analítico del juicio, en su "función primordial", que sería "descomponer" el "pensamiento simple" *(op. cit.*, p. 186), habla en realidad, no del juicio mismo, sino de la fase preparatoria que pertenece a la simple aprehensión (que en sí misma, *in concreto*, está vitalmente ordenada al juicio); por otra parte no distingue con bastante claridad la simple aprehensión de la aprehensión juzgante (que se resuelve ya en la intuición experimental del sentido, ya en la intuición intelectual de los primeros principios).

[66] Por la simple aprehensión la existencia es percibida y presentada al espíritu, no precisamente en cuanto que un sujeto la posee o es capaz de poseerla *(existentia ut exercita)*, sino en cuanto es en sí misma concebible *per modum quiddidatis* ["a modo de quididad"], como constituyente de un cierto objeto inteligible, de una cierta quididad *(existentia ut significata)*. Solamente en la segunda operación del espíritu (composición y división) y en el juicio es conocida *ut exercita, como poseída* (cf. CAYETANO, *in Summ. theol.*, I, 2, 1; 82, 3); entendemos que el juicio no se contenta con la representación o la aprehensión de la existencia; además la afirma, proyecta en ella, como efectuada o capaz de estarlo fuera del espíritu, los objetos de concepto aprehendidos por el espíritu; en otros términos, la inteligencia, cuando juzga, vive en sí misma intencionalmente, por un acto que le es propio, el mismo acto de existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu. (Se puede decir también que en el juicio el sujeto transobjetivo es conocido como sujeto, es decir, intencionalmente vivido por el espíritu en su función de sujeto.)

He aquí el elemento nuevo de orden intelectual que se introduce en el juicio, elemento capital, que concierne al *esse rerum* [al "ser de las cosas"], y en razón del cual el juicio es llamado por santo Tomás "la perfección del conocimiento" ("judicium est completivum cognitionis", *Summa*, II-II, 183, 2). Y esto mismo supone la reflexión no expresa sino implícita, por la cual el espíritu, cuando juzga, conoce *in actu exercito* su propia conformidad con la cosa. Cf. más adelante, p. 148, nota 48.

Sobre la distinción tan importante entre *existentia ut significata* et *existentia ut exercita*, véase nuestro *Songe de Descartes*, pp. 193 y ss.

que todo objeto colocado ante el espíritu lo sea como capaz de existir fuera del espíritu (o, si se trata de un *ens rationis*, como si pudiera existir fuera del espíritu); en otros términos, es necesario que nuestra intuición o percepción intelectual, lejos de ponernos en presencia de una multiplicidad de "naturalezas simples" irresolubles, nos ponga en presencia de un objeto presente en todas partes y en todas variado, que es el ser mismo, y en el cual se resuelvan todas nuestras nociones sin menoscabo de la irreductibilidad de las esencias. En estas condiciones, el juicio es posible a modo de un movimiento lógico que en el orden mismo de lo puramente racional (o, en lenguaje moderno, del *a priori*, hace progresar de un término a otro. El fundamento de la posibilidad del juicio no es ya "la unidad de la apercepción transcendental", sino la unidad (de simple analogía o proporcionalidad) del transcendental ser [67]. Por eso el juicio, ya se refiera a verdades racionales o a verdades de hecho, ya se oriente hacia lo "ideal" o hacia lo "real" (actual), es irreductiblemente *realista*.

Pues ¿qué otra cosa intenta escudriñar el pensamiento sino la cosa, el sujeto transobjetivo en su riqueza ontológica, en el infinito de sus reservas objetivables? Un puro objeto (si esta noción fuera concebible) no presentaría nada más que a sí mismo y cada vez bastaría; el pensamiento no tendría más que hojear el mundo objetivo como un album de fotografías. Si la idea scheleriana de un "perspectivismo" del mundo de las esencias tiene fundamento, únicamente lo tiene en cuanto este mundo surge de un mundo de cosas o de sujetos en los cuales —ya considerados cada uno en su esencia propia, ya en las relaciones que mantienen los unos con los otros— nuevos objetos de pensamiento pueden ir incesantemente apareciendo, según las direcciones de atención que se suceden en el espíritu humano.

14. En definitiva, la noción fenomenista de un *puro objeto* —noción de la cual ni el neorrealismo de Russell y de Whitehead, ni la fenomenología alemana han llegado a li-

67 "Quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur", [cuantas son las maneras de verificarse la predicación tantos son los significados del ser]. SANTO TOMÁS, *in Metaph.*, Lib. V, lect. 9.

berarse— aparece como propiamente inconcebible. El irremisible equívoco de que adolece procede de que para pensarla hay que poner ante sí el ser (desde el instante en que se *piensa:* un objeto), y a la vez excluir este mismo ser (desde el instante en que se piensa: un *puro* objeto). De hecho un vaivén del uno al otro término de la contradicción da al espíritu la ilusión de concebir esta noción enteramente imaginaria; víctima aquí de su natural propensión al ser, la aprehensión del ser ayúdale a fingir que piensa lo que excluye tanto esta misma aprehensión como todo pensamiento. Más aún; por un redoblamiento de equívoco, vendrá el ser, como si también él pudiera prescindir de la existencia, a dar su nombre a este puro objeto que hace abstracción de él; y el filósofo conducirá su meditación, pagándola bien cara, hacia el espejismo de una "ontología" sin ser. En cuanto se ha comprendido que la noción de puro objeto exige la abstracción del ser o la sustitución del *esse* por el *objici* ["del ser por el objeto"], dichas ilusiones desaparecen.

Siendo el ser el dato primero del pensamiento, es imposible pensar un puro objeto separado de un envoltorio ontológico, digamos así, que contenga o pueda contener por sí la existencia, un puro objeto separado de un *ser por sí*, en el que el objeto de sensación o de intelección sea una determinación o un aspecto [68]. Si este objeto no es un aspecto de una *cosa* conocida, de un sujeto transobjetivo [69], será preciso entonces que llegue a ser un aspecto de la *cosa* cognoscente: las grandes doctrinas idealistas han realizado supremos esfuerzos para escapar a esta alternativa, pero han fracasado. La fenomenología de Husserl fracasa igualmente; se podría mostrar que cuando por una abstracción mal encaminada, que realiza una especie de separación, pretende borrar todo sujeto extramental (metalógico), contradice, mediante su proceder, a sus propias enseñanzas, y no puede valerse de su "yo-polo", y de los grados progresivamente reconstruídos de su "mundo objetivo" sin pensar, a pesar suyo (rechazando en

[68] O que sirve de fundamento o de ocasión al objeto de intelección, si éste es un ser de razón.

[69] O, en el caso de un ser de razón, una obra del espíritu, elaborada mediante tales aspectos de cosas.

seguida este pensamiento) a ese mundo como un sujeto transobjetivo y a aquel "yo-polo" como un sujeto cis-objetivo existentes fuera de la aprehensión del espíritu. Y cuando pretende reconstruir ambos sujetos en el seno del *ego* trascendental y de la "conciencia universal de sí mismo" [70], no se persuade de que pueda llegar a su cometido sino recurriendo a un proceso ilusionista, que consiste en valerse del trascendental *ser* tomado según su amplitud natural para reducirlo luego a una sola de sus modalidades (al *ser pensado)*; en otras palabras, en extraer del ser extramental, puesto de una vez para siempre "entre paréntesis", la realidad y la existencia de las cuales reviste al *yo* y a los *otros* seres externos a quienes se niega de inmediato la "realidad" y la "existencia", si no en y por la vida intencional de la conciencia, sí en dependencia de la sujetividad trascendental [71], inseparablemente de ella.

Repitámoslo una vez más: no se trasciende el realismo y el idealismo; no hay posición superior que los supere y reconcilie; es preciso elegir entre uno y otro, como entre lo verdadero y lo falso. Todo realismo que pacte con Descartes y Kant habrá de caer algún día en la cuenta de que contradice a su propio nombre.

Digresión sobre la fenomenología [72] *y sobre las "Meditaciones cartesianas"*

15. Es curioso observar cómo en el origen del movimiento fenomenológico ha habido una especie de activación de la filosofía postkantiana mediante un contacto con gérmenes aristotélicos y escolásticos transmitidos por Brentano: las nociones de *Wesenschau* y de intencionalidad permiten reco-

[70] Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 4ª y 5ª Meditación.

[71] "Todo sentido y todo ser imaginables, ya se llamen inmanentes ya trascendentes, participan del dominio de la sujetividad trascendental, en cuanto que constituye todo sentido y todo ser." E. Husserl, *op. cit.*, p. 71.

[72] Trataremos aquí de la fenomenología considerada según las perspectivas husserlianas. El movimiento fenomenológico ha sido en Alemania un movimiento muy complejo y sería un error pensar que E. Husserl ha sido su único iniciador. Sin hablar de las tendencias divergentes que se pueden referir a los nombres de Max Scheler, y en nuestros días de Nicolaï Hartmann, de Martín Heidegger, etc., hay una escuela fenomenológica de Munich, que no sigue a Husserl en su neoidealismo, pero cuya

nocer claramente su ascendencia. Pero también desde el origen todo se desvió, debido a que se echó mano de la reflexividad (a pesar de ser claramente reconocida como tal), como si ella fuera lo primero; en ella se situaron los partidarios de dicho movimiento para percibir a priori lo inmediato, como si la reflexión pudiera, retornando sobre las operaciones directas y sobre el objeto de éstas, captado primeramente, labrarse en éste un objeto percibido antes de él, más inmediatamente que él (y que, al fin, lo sustituiría), descubrir evidencias que, como "primeras en sí" precederían a "todas las otras evidencias concebibles" [73]; como si una mirada reflexiva, cuyo uso propio no podría ser sino puramente crítico, pudiera emplearse en un proceso constitutivo y constructivo [74]. He aquí el πρῶτον ψεῦδος de la fenomenología.

importancia cabal no se podrá apreciar mientras la enseñanza del Prof. Alexander Pfänder no sea objeto de publicaciones de conjunto. (Cf. A. PFANDER, *Logik*, Halle, 1929, 2ª edición.) Dado el objeto de nuestros estudios, nos bastaría examinar la fenomenología bajo el aspecto altamente significativo —y el más conocido en Francia— que adquiere en Husserl. Téngase bien en cuenta que aquí no lo entendemos sino bajo este aspecto.

[73] E. HUSSERL, *op. cit.*

[74] Este empeño por constituir y construir en el seno de un proceso reflexivo se observa en casi cada página de las *Meditaciones Cartesianas* de E. Husserl (cf. en particular pp. 6, 7, 12, 14, 15, 46-48, 53-58, 72-76, 88, 109, 111, 116-117, 122, 131: "Una fenomenología que se desarrolle con todo rigor construye pues *a priori*, pero con una necesidad y una generalidad estrictamente intuitivas, las formas de los mundos imaginables; ella los construye en los cuadros de todas las formas imaginables del ser en general y del sistema de sus articulaciones. Mas esto, de una manera «original», es decir en correlación con el *a priori* de la estructura de las funciones intencionales que los constituyen").

Por esto la fenomenología es mirada por él como la filosofía misma, y como el sustituto de la antigua metafísica y de la "ontología ingenua" (pp. 54, 61, 73, 74, 117, 132, 134).

Nosotros pensamos por el contrario que lo que —luego de su decantación— se debe conservar de la fenomenología y de los "descubrimientos" de que se gloría, sólo pertenece a la parte reflexiva y crítica de la filosofía. La "experiencia trascendental" que de ahí deduce no es, en lo que tiene de auténtica, sino la reflexión crítica del espíritu sobre sí mismo, y no aparece como "nueva" sino en cuanto asigna a esta reflexión una imposible función constructiva. El primer tiempo de la feno-

Este error fundamental está ligado a la ἐποχή [75] fenomenológica, en cuanto "pone entre paréntesis" todo el registro de la existencia extramental y separa así el objeto (la esencia-fenómeno) de la cosa —ἐποχή de la que se ha de decir, como de la duda cartesiana, que sería legítima *ut significata,* como eventualidad imaginada —y reconocida imposible—, pero que encierra contradicción *ut exercita,* como realmente vivida y experimentada. Al pretender desde el comienzo, por un postulado impuesto, cuyas condiciones no se han examinado críticamente, que se viva la "exclusión" del ser extramental, admítese práctica y presupositivamente la posibilidad de limitar el pensamiento a un puro objeto-fenómeno, es decir, de *pensar el ser rehusando pensarlo como ser.* No se echa de ver que la aserción cartesiana según la cual, para construir una filosofía radicalmente libre de toda "preconcepción" no fundada en razón [76], el espíritu debe ante todo renunciar *in actu exercito* ["prácticamente"] a toda certeza acerca del ser extramental, es en sí misma un prejuicio nacido de una concepción ingenuamente materialista de la vida del espíritu: para no admitir en un recipiente material nada que no haya sido antes bien verificado, es preciso vaciar con anticipación este recipiente de todo contenido; pero puesto que el poder de autointelección y de autocrítica, es decir su retorno completo sobre sí mismo, es el privilegio del espíritu, éste no necesita vaciarse realmente de sus certezas para luego verificarlas críticamente; aun aquello de lo que está cierto realmente *et in actu exercito,* es decir su propia realidad, puede representársela idealmente como dudosa a fin de darse cuenta de si dicha duda es posible; y sólo mediante esa suspensión del juicio significada, no vivida, le es dado establecer el examen crítico de las primeras verdades. Porque está capacitado para retornar

menología (descripción de los *cogitata* ["objetos"], como tales) presenta bajo este punto de vista mucho más interés que el segundo (reconstitución completamente artificial de las "estructuras aprióricas"' de la realidad universal).

[75] "Suspensión del juicio", es el término de Pirrón y de los antiguos escépticos, vuelto a usar en un sentido metodológico.

[76] Cf. E. Husserl, *op. cit.* p. 30.

perfectamente sobre sí mismo, puede también emprender una descripción (reflexiva) de sus *cogitata* ["cosas pensadas"] en cuanto *cogitata,* sin tener la menor necesidad de apelar por ello a la ἐποχή husserliana.

Tampoco se echa de ver que la primera certeza apodíctica, absolutamente infrangible, de la inteligencia tenga por objeto el ser extramental (metalógico) *posible,* acerca del cual sabe, de una manera entera y eternamente cierta y necesaria, que en cuanto él *es* no es *nada* [77]. Mas se la va a buscar en el puro *cogito,* porque ignorando la vida propia de la inteligencia como tal, y confundiéndola con la del sentido, se presupone que esta primera certeza tiene por objeto lo actualmente dado [78]. Y para asignar el punto de partida de toda filosofía se dice: *ego cogito cogitatum* ["yo pienso lo pensado"]; cuando, si se permaneciera fiel a la primera evidencia intuitiva, se debería decir *ego cogito ens* ["yo pienso el ser"], para señalar el punto de partida, no de toda la filosofía, sino de esta parte reflexiva de la filosofía primera, que es la crítica.

[77] *A partir de aquí* es como se confirma (se "justifica") reflexivamente por sí misma la veracidad del sentido y su propia certeza de la existencia del mundo sensible; de tal manera que plantear, como se hace de continuo, el problema del alcance del conocimiento intelectual comprometiendo, como ser real diverso al *ego,* no ya principalmente el ser extramental posible, sino sólo la existencia o la no existencia (en acto) del mundo sensible, es una falta de sentido.

[78] "Mi *ego,* dado a mí mismo de una manera apodíctica —único ser que yo puedo afirmar como existente de manera absolutamente apodíctica . . ." E. Husserl, *op. cit.,* p. 118—. Mi propia existencia (reflexivamente captada) es en verdad la más fundamental e irreductible de las existencias *en acto* que yo comprendo. Por eso me importa prácticamente más que cualquier otra. Pero toda existencia actual que no sea la del Acto puro es contingente. Y lo que debe envolver el más profundo e irreductible de los datos del conocimiento *apodíctico* o de la *ciencia* es una *necesidad absoluta* (pero en el orden de la existencia *posible,* o de las esencias). Por eso este dato primordial del saber especulativo es el principio de identidad, no la existencia del yo. Los antiguos sostenían con razón que la certeza de mi existencia, por absoluta que sea, no es sin embargo una certeza *de ciencia,* pues va hacia un objeto contingente, y así, por parte del objeto, ella no tiene la necesidad requerida para constituir un conocimiento infrangible en absoluto y *desde todo punto de vista.*

16. El efecto de esta desviación primitiva es que la noción misma de intencionalidad ha perdido, al pasar de las manos de los grandes realistas escolásticos [79] a las de los "neocartesianos" contemporáneos (como Husserl mismo se designa en su última obra), toda su eficiencia y valor. ¿Cómo podía ser de otra manera, ya que todo su sentido le viene ante todo de su oposición al *esse entitativum* ["ser entitativo"] de la cosa extramental? La intencionalidad no es sólo esa propiedad de mi conciencia de ser una transparencia dirigida, de visualizar objetos en su propio interior; es ante todo la propiedad del pensamiento, privilegio de su inmaterialidad, merced a la cual el ser por sí puesto "fuera de ella", es decir, plenamente independiente del acto de ella, llega a existir en ella, puesto para ella e integrado al acto de ella; después de lo cual ella y él existen en lo sucesivo en ella con una sola e idéntica existencia suprasubjetiva.

Si no se llega hasta aquí, si se rehusa al espíritu el poder, que no es real sino cuando el ser mismo es real, de "sobrepujar" y asimilarse el ser, se materializa inevitablemente la pura transparencia de la intencionalidad, considerando a ésta como "constituyente" respecto al objeto por sus "reglas de estructura" [80], exigiéndole constituir al *otro* y conferirle su sentido propio "partiendo de mi ser pro-

[79] *Cuique suum* ["a cada uno lo suyo"]. Es notable observar cómo E. Husserl y muchos críticos que escriben sobre el movimiento fenomenológico, ensalzan a Brentano como descubridor de la intencionalidad. Hace en verdad más de 7 siglos (porque santo Tomás tampoco lo inventó) que se efectuó tal descubrimiento. Se podría también mencionar la dependencia en que ciertos aspectos característicos de la fenomenología parecen encontrarse respecto a Duns Scoto, en particular en su teoría de las ideas y del *esse objectivum* [de la "existencia como objeto"].

[80] Cf. E. Husserl, *op. cit.*, pp. 46, 72, 131, etc. Sabido es que Husserl, enemigo declarado del sujetivismo (en el sentido ordinario del término), opone su doctrina de la sujetividad trascendental a la doctrina, en que Kant habría caído por inconsecuencia, que envuelve al espíritu en una sujetividad que se podría llamar entitativa, y según la cual la actividad de un sujeto considerado *secundum esse naturae* ["en su existencia de naturaleza"] produciría o engendraría el objeto del conocimiento. Para él (cf. Gurvitch, *op. cit.* p. 22) el objeto no es producido ni engendrado; la síntesis intencional lo constituye por un acto de atención o de fijamiento, no de formación. Pero de cualquier modo

pio"[81] (mientras que por el contrario ella lleva en mí al *otro* "partiendo" de su alteridad misma, y me hace ser el otro). Y aunque a veces, como acaece con tanta frecuencia en E. Husserl, se dé la impresión de que se roza, por decirlo así, la verdadera naturaleza del conocimiento, no se hace otra cosa, a fin de cuentas, que pasar al lado del gran secreto, sin penetrar en él. No se echa de ver que el conocimiento no tiene necesidad de salir de sí mismo para ponerse en contacto con la cosa existente o capaz de existir fuera de él —la cosa extramental que, a causa de este prejuicio, se quiere exorcizar. En el pensamiento mismo es donde nos ponemos en contacto con el ser extramental; lo real y metalógico es tocado y manejado en el concepto mismo; allí es donde es captado; es aprehendido, asimilado en el seno mismo de la intimidad conceptual, porque la gloria propia de la inmaterialidad del pensamiento es precisamente no ser una cosa espacial exterior a otra cosa extensa, sino más bien, ser una vida superior a todo el orden de la espacialidad, que sin salir de sí se perfecciona con lo que no es él— con ese real inteligible cuya fecunda substancia extrae, mediante los sentidos, de los seres existentes (materiales) en acto. El medio de rasgar el misterio propio del conocer, es

que esta síntesis constituyente se efectúe, lo esencial es que ella sea constituyente respecto al objeto (por eso Husserl admite a su manera la "trasposición copérnica" de Kant). Hacer de ella la función propia de la intencionalidad es precisamente pasar por alto lo más típico que hay en ésta.

[81] E. Husserl, *op. cit.*, p. 89. Cf. pp. 107, 111, 128: "Después de estas aclaraciones no es de ninguna manera enigmático que yo pueda constituir en mí otro yo, o, para hablar de una manera aun más radical, que yo pueda constituir en mi mónada otra mónada, y una vez constituída, aprehenderla precisamente en cuanto otra. Comprendemos también este hecho, inseparable del primero, que yo pueda identificar la Naturaleza constituída por mí con la Naturaleza constituída por otro (o, para hablar con toda la precisión necesaria, con una Naturaleza constituída en mí, en calidad de constituída por otro). [...] Es evidente que ella [la intersujetividad trascendental] es constituída como existente puramente en mí mismo, *ego* que medita, constituída como existente para mí partiendo de las fuentes de mi intencionalidad. [...] La apariencia del solipsismo queda disipada, aunque siga siendo verdad que todo lo que existe para mí no puede agotar su sentido existencial sino en mí, en la esfera de mi conciencia."

precisamente exorcizar el ser extramental, suprimir esos *por sí* ontológicos (metalógicos) plenamente independientes de mi pensamiento, que mi pensamiento, al hacerse ellos, hace suyos [82].

17. Pese al amplio horizonte que ha abierto al pensamiento contemporáneo (sobre todo quizá, como por su parte el bergsonismo, por sus influencias extrafilosóficas, y más aún por el estímulo que muchas disciplinas científicas han recibido de ella), no obstante su primitivo impulso realista y su virtud liberadora respecto al monismo y al mecanicismo, la fenomenología se expuso desde sus primeros pasos al equívoco. Nada más instructivo que el modo cómo, vencida al fin por el falso "radicalismo" de los principios cartesianos, acaba en nuestros días, altiva de haber vuelto a encontrar sus cadenas, por retornar con decisión a la tradición kantiana y presentarse como un nuevo idealismo trascendental, que difiere ciertamente del idealismo kantiano, pero sólo en cuanto que rehusa "dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí, aunque no fuera más que en razón de concepto-límite" [83]. Mientras que la "metafísica ingenua" operaba "con las absurdas cosas en sí" [84], en cambio, "para la fenomenología" [. . .] el "ser" es una idea práctica —la idea de un trabajo infinito de determinación teórica" [85], y el mundo también "es una idea infinita, que se refiere a infinidades de experiencias concordantes" [86].

[Teniendo en cuenta todas las reservas que exige la diferencia de casos, se podría decir que la posición de Husserl

[82] Estas observaciones no se aplican sólo al idealismo de Eduardo Le Roy, de León Brunschvicg y de tantos otros; o a la fenomenología de Edmundo Husserl, sino también al solipsismo de Schuppe y al inmanentismo general de Rickert (véase sobre estas últimas doctrinas la obra de André Krzesinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence*, Paris, Alcan, 1931).

[83] E. Husserl, *op. cit.*, p. 72.

[84] *Ibid.*, p. 133. Concedemos de buen grado lo absurdo de la "cosa en sí" *kantiana*, incognoscible en sí misma y *separada* del fenómeno (en lugar de manifestarse por él). Pero Husserl habla aquí de toda cosa capaz de existencia extramental o metalógica.

[85] *Ibid.*, p. 74.

[86] *Ibid.*, *op. cit.*, p. 53.

frente a Kant es comparable a la de Berkeley frente a Descartes. Berkeley también, en su lucha contra la "cosa", creía vengar a la intuición; suprimiendo la "materia" extramental, creía encontrar, por su parte, el "sentido que este mundo [el mundo objetivo de las realidades] tiene para todos nosotros, anteriormente a toda filosofía" [87]. Husserl, queriendo librar al idealismo trascendental de las "absurdas cosas en sí", reconstituye por procesos más y más artificiales todo el universo del realismo en el seno del *ego* trascendental y "a partir de las fuentes de su propio ser" [88]. Aunque esta "formidable" empresa reciba el nombre de descubrimiento de la constitución apriorística del mundo real y de todo ser posible por la explicitación completa del *ego* trascendental, sigue siendo en verdad una re-constitución, y, como toda reconstitución, presupone un original: el mundo del realismo ingenuo, del cual está suspendido el idealismo fenomenológico a modo de parásito empeñado en acabar con su sostén; de éste vive, no sólo en cuanto a las diversas capas o peldaños de objetividad que reconstituye después de haberlos puesto al principio entre paréntesis, sino en cuanto a los instrumentos nocionales, en cuanto a los *Denkmitteln*, de los que se vale, y que son tomados en préstamo por vía de analogía al registro conceptual del conocimiento de las cosas.

Sin embargo, fuera de esta ciencia universal queda un residuo inexplicado: la creencia "ingenua" en la realidad extramental. Si es una creencia ilusoria, preciso es, con todo, asignar la razón de esta ilusión universal e irreprimible; pero en tal caso se traiciona el método de la fenomenología; y si esta creencia no tiene necesidad de ser explicada por hallarse ya reconstituída en el interior de la ἐποχή fenomenológica, entonces no es ilusoria, y la cosa en sí no es absurda; mas en tal caso se le ha dado el golpe de gracia a la fenomenología. La verdad es que la creencia en la realidad extramental no es reconstituída, sino reemplazada por un sustituto; si alguien se cree dispensado de explicarla, es porque da de ella una falsificación de estilo idealista.

[87] *Ibid.*, p. 129.
[88] *Ibid.*, *op. cit.* p. 116.

Late así la contradicción en el corazón mismo de la empresa. El ser extramental que se ha comenzado por poner entre paréntesis, evitando afirmar o negar nada de él, es (por el solo hecho de que, para edificar la filosofía, se acepta *in actu exercito* la separación del *objeto* y de la *cosa)* prácticamente negado y finalmente eliminado (sin haber sido jamás criticado, y sin que ni siquiera se haya averiguado si esta separación del objeto y de la cosa era posible o no, omisión fundamental que obliga a considerar el neocartesianismo transcendental como un sistema *radicalmente* ingenuo). Husserl, mucho más lógico que Descartes, comprendiendo —pero para hacerse más cartesiano que Descartes y sacrificar la noción de ser extramental—, que el problema cartesiano de pasar de la conciencia de mi pensamiento a las certezas concernientes al ser de las cosas (gracias a la veracidad divina) es un "contrasentido" [89], emprende la construcción de toda su filosofía sin salir de la ἐποχή fenomenológica. Acaece, sin embargo, que sale de ella muy a pesar suyo, puesto que reconstituye tan bien en el interior de la ἐποχή todo lo que ha dejado afuera y puesto entre paréntesis, que al fin todo lo que está en el paréntesis se encontrará transferido al interior de la egología transcendental, —todo, digo, salvo la subsistencia y la existencia extramentales, que han sido puestas fuera del paréntesis y reducidas a la nada. Pero entonces ya no hay lugar al paréntesis, ni a la ἐποχή. Manteniendo hasta el fin la ἐποχή, se ha suprimido la ἐποχή, lo cual es un lindo efecto de ilusionismo trascendental, pero al mismo tiempo una innegable contradicción práctica.

La ambigüedad de este último estado de la fenomenología es tal que basta un desliz del espíritu, una equivocación, para pensar, en términos realistas, el idealismo trascendental así renovado. Es que, en efecto, en el seno de la "conciencia intencional", frente al *cogito,* ha sido reconstituído todo el universo de la Naturaleza y de la Cultura; y es muy cierto que, por el mero hecho de ser conocido, ese universo está en el espíritu. Si involuntariamente se piensa que este mismo universo está también (y desde el principio) —al menos posiblemente— fuera del espíritu para existir, se ha

[89] *Ibid.*, p. 70.

pasado subrepticiamente al registro del realismo. Tenemos la sospecha de que, sólo merced a que tales deslices se les pasan inadvertidos (¡desquite de la naturaleza!), sea posible que los filósofos idealistas crean que piensan su sistema.]

En definitiva, parece que desde el origen la fenomenología hubiera procedido mediante una especie de hibridación, contraria a la naturaleza, entre lo ontológico y lo lógico. Es, para un filósofo, cosa muy grave no poder distinguir entre el *ens reale* y el *ens rationis;* y así la fenomenología corre riesgo de comprometerse, a pesar de todas sus protestas contra el constructivismo, en la "elucidación" de un universo de ficciones y de olvidarse del deber propio de una honesta filosofía, que es asignar las razones del dato y llegar a la inteligencia de las mismas. Debían además surgir otros inconvenientes. Al suprimir el sujeto transobjetivo, introdúcense en el mundo mismo de las esencias inteligibles y del "a priori", los efectos propios de la materialidad; y es inútil empeñarse en evitar tratar a ese mundo de un modo empirista [90], como aquellos que ignoran las necesidades inteligibles, piensan con sus ojos y con sus manos tratan el mundo de lo concreto sensible; porque si en su vida propia la inteligencia está purificada, no digo de los datos experimentales de donde extrae todos sus bienes, sino de toda coacción material y de todo servilismo empírico, es porque todo lo contingente, todo lo potencial y material, toda la masa de inercia que puede definirse por la resistencia a la inteligibilidad, forma parte del mundo que ella conoce y al cual se aplica, pero está situado tan fuera de ella como ese mismo mundo. Por otra parte, porque las esencias percibidas por el

[90] Si la fenomenología se presenta esencialmente como un análisis o descripción "eidética", es, según parece, para remediar este inconveniente. Pero el remedio sigue siendo insuficiente. Haciendo variar libremente, por la imaginación, el objeto de las diversas funciones intencionales para no mantener sino el *eidos* de las mismas, no se desprende ante el espíritu una necesidad de derecho aprehendida en una esencia; compruébase solamente una necesidad de hecho, de la vida intencional, sucedáneo de la verdadera necesidad inteligible. La observación de Víctor Delbos, que la fenomenología expone el pensamiento al peligro de ser sometido a la indeterminación de lo sublógico, halla aquí también una de sus verificaciones.

espíritu dejan de ser captadas en sujetos transobjetivos existentes fuera del espíritu e incluídos por su parte en el flujo del tiempo, los objetos extratemporales de la inteligencia se encuentran, por un inesperado retorno de platonismo, separados de la existencia real y temporal; y para volver de nuevo a ésta, no habrá más remedio que invertir la inteligencia, dando al tiempo la preeminencia sobre el ser, ya se pretenda con H. Bergson sustituir el ser por el tiempo, ya se intente con Heidegger asentar el ser sobre el tiempo: lo cual equivale a asegurar el realismo, al mismo tiempo que se destruye su primer fundamento.

El idealismo

18. De todas las consideraciones precedentes deducimos que el problema de la cosa y del objeto [91] es el punto central del problema del realismo. Los filósofos imbuídos en los principios cartesianos califican todo realismo auténtico de "realismo ingenuo". Si por ventura se les quiere mostrar que, aplicada al realismo aristotélico-tomista, tal denominación es en sí misma pueril, no se los acaba de convencer, porque la ingenuidad consiste para ellos en comenzar por un acto de conocimiento de las cosas y no por un acto de

[91] Se encontrarán útiles observaciones sobre este problema, en la obra ya citada de J. de Tonquédec (a propósito de la noción de fenómeno, pp. 23-33) y en la de L. Noël (pp. 32-36, 125-154, 236-237). Cf. René Kremer, *Sur la notion de réalisme épistémologique* en *Philosophie perennis*, t. II, p. 739.

En los pasajes de *Réflexions sur l'Intelligence* a los cuales N. Noël quiere aludir (pp. 153-154), nuestra discusión no excluía las verificaciones y descripciones reflexivas; sino que más bien las suponía. Verificaciones que, además, no son simples registros empíricos, sino más bien análisis de un tipo especial, capaces de discernir los constituyentes inteligibles y aun la naturaleza, como dice Santo Tomás, del acto intelectivo y de la inteligencia. Si por otra parte conviene distinguir lo que es del objeto como objeto y lo que es del objeto como cosa, no creemos que haya lugar a detenerse entre la primera y la segunda consideración para resolver ciertas cuestiones de epistemología (cf. *op. cit.*, p. 228); como si la noción de un *puro* objeto, que no sería una cosa o que no se basaría en una cosa, fuera, ni aún por abstracción, pensable.

conocimiento del conocimiento. ¡Enhorabuena! El espíritu debe efectivamente elegir su camino desde el comienzo; se requiere de él una decisión primera, ordenada a gobernar todo su destino. Pero el primer acto de reflexión enseña que quien ha elegido según la naturaleza y sin rechazar la primera luz encendida en su corazón, es decir, la primera evidencia objetiva, ha elegido sabiamente; y aquel que ha escogido contra la naturaleza, exigiendo una segunda ley antes de seguir la primera, ha escogido un absurdo; ha querido comenzar por lo que está en segundo lugar.

No se piensa lo pensado sino después de haber pensado lo pensable "apto para existir" (lo real al menos posible); lo primero que se piensa es el ser independiente del pensamiento. El *cogitatum* ["lo pensado"] del primer *cogito* no es *cogitatum*, sino *ens*. No se come lo comido, se come pan. Separar el objeto de la cosa, el logos objetivo del ser metalógico, es violar la naturaleza de la inteligencia, es desviarse a la vez de la primera evidencia de la intuición directa y mutilar la intuición reflexiva (esa misma intuición reflexiva sobre la cual se pretende cimentarlo todo) en el primero de sus datos inmediatos. El idealismo comienza a levantar el edificio filosófico con un pecado inicial contra la luz.

19. Todo el esfuerzo del idealismo a partir de Leibniz tiende a suprimir toda causalidad material o sujetiva para no dejar ya subsistir sino causalidades formales, y al mismo tiempo a suprimir toda "cosa", todo sujeto cis-objetivo o transobjetivo, para no dejar ya subsistir sino puros objetos. Mientras no se restituya plenamente el valor de la cosa, o del sujeto, en vano se intentará ser realista. La filosofía llega cada vez más a ser puramente reflexiva; y en tal caso ya no puede decirse filosofía de la naturaleza o metafísica sino de una manera equívoca. Porque ¿en dónde tiene la filosofía de la naturaleza su objeto propio, sino en un mundo de cosas sometidas al tiempo y al movimiento, y que son las mismas cosas sobre las cuales las ciencias experimentales trabajan bajo otro punto de vista? ¿Y a dónde conduce la metafísica sino a un mundo de verdades superiores al tiempo que se realizan en la existencia temporal, y a una suprema

realidad supratemporal que es supereminentemente todas las cosas? Mientras una filosofía exclusivamente reflexiva juzga no de lo que es, sino de la idea de lo que es, y de la idea de la idea, y de la idea de la idea de la idea de lo que es, y esto en un tono tanto más superior cuanto más se aleja de lo real y evita con más cuidado rozarse con él, el arrojo y coraje propio de la filosofía de la naturaleza, así como de la metafísica, es afrontar realidades extramentales, ponerse en contacto con las cosas, juzgar de lo que es. Y su humildad propia consiste en hacerse medir por las cosas. Y esto es lo insoportable para el idealismo y lo que evita siempre.

Se escandaliza de que una inteligencia deba ser medida por una cosa, por un "por sí" ontológico separado de ella —con una existencia menos noble que el conocer— y al cual debe unirse por un esfuerzo de sumisión, sin poder jamás agotarlo. Este escándalo se ocasiona en el hecho de la existencia de un entendimiento no sólo creado, sino ínfimo en el orden de los espíritus; una inteligencia angélica no es la inteligencia: ¡cuánto menos lo será una inteligencia humana! . . . Pero la verdad es que la excelencia y grandeza de la inteligencia no sufren en esto ningún detrimento; porque lejos de oponer a la inteligencia no sé qué obstáculo de pura materia absolutamente sin relación con su naturaleza, el ser de las cosas es una aptitud secreta y como adormecida para ser captadas por el espíritu; y al hacerse medir por ellas, nuestra inteligencia es medida en definitiva por la propia inteligencia, por la inteligencia en acto puro, por la misma que mide las cosas y de la que ellas tienen su ser y su inteligibilidad; (y por otra parte en nosotros mismos es también la inteligencia —la inteligencia que ilumina, participación creada de la luz intelectual de Dios— la que hace las cosas inteligibles en acto, y la que, por medio de las cosas y de los sentidos, determina la inteligencia que conoce [92];

[92] "Quae a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostri intellectus agentis." ["Las cosas que abstraemos de las condiciones materiales, se hacen inteligibles en acto por la luz de nuestro entendimiento agente."] SANTO TOMÁS, *Comm. in de Sensu et Sensato*, lec. I. Cf. más adelante, p. 205, n. 123.

ella es en fin la que, bajo el mismo resplandor derivado de la Verdad primera, acaba de actualizar su objeto dentro de sí misma, y de tal manera lo hace suyo —he ahí el oficio del verbo mental y sus cartas de espiritualidad— que no ve —aquí abajo— sino lo que ella misma expresa, transparente de su propia transparencia [93]). Tan sólo el misterio de la creación puede calmar los escrúpulos del idealismo. Lo que éste rechaza es la ascesis propia de una inteligencia creada.

Asimismo interviene aquí una oscura y poderosa motivación teleológica, a la cual obedece inconscientemente, traicionando así su propio plan. Se trata precisamente para él de no ser conducido a cierto término, de evitar cierta conclusión final. Si desde el comienzo se rechazan con tanto cuidado las cosas y su consistencia extramental reguladora de nuestro pensamiento, es porque ante todo se busca, por un instinto secreto tanto más imperioso cuanto permanece más oculto, no verse obligado a encontrarse al fin en presencia de una suprema realidad transcendente, de un abismo de personalidad ante el cual todo corazón está al descubierto y que nuestro pensamiento debe adorar. Los baluartes y las fortalezas de la filosofía idealista vienen a ser, en definitiva, descomunales obras de protección contra la personalidad divina.

Nada más significativo que estos vastos trabajos. Basta que haya cosas para que Dios sea inevitable. Otorguemos a una brizna de hierba, a la más diminuta hormiga, su valor de realidad ontológica, y no podremos escapar a la terrible mano que nos ha creado.

[93] Cf. más adelante, p. 206. Por supuesto que aquí hablamos de una expresión completamente íntima y espiritual. Cuanto es más profunda la intuición intelectual, tanto más vital e íntima es esta expresión espiritual en donde ella se cumple y más aparece como inagotable respecto a la expresión oral y material. Cf. *La Philosophie bergsonnienne*, Préface à la seconde édition, pp. XLIII-XLV. Por otra parte, lo decíamos de intento: "ella no *ve* sino lo que expresa", porque cuando la inteligencia conoce sin *ver* un inteligible, adivina por ejemplo o experimenta oscuramente, o disfruta de algo bello, llega a conocer, no digo sin conceptos, sino usando, como de medio formal, de algo diferente de los conceptos, por ejemplo, de la connaturalidad afectiva, o, como en la percepción estética, de la intuición misma del sentido.

20. Las más humildes definiciones de la gramática revisten aquí una significación singularmente vigorosa. "La primera persona es la que habla." Y es lo que nosotros llamamos sujeto cisobjetivo. Dice *yo* —no seguramente en el sentido del *yo puro,* despojado de toda sujetividad entitativa, de Husserl—, sino porque en ese *yo* se echa de ver una profundidad ontológica o metalógica, misteriosa, universo para sí mismo, y centro de libertad.

Alrededor hormiguea una inmensa multitud de sujetos transobjetivos, que son designados por la segunda persona, aquella "a quien se habla" y que nos habla, centros misteriosos, ricos a su vez de cierta profundidad ontológica o metalógica, y que en esta relación de *mí* a *ti* quieren ser tratados con respeto y con amor. Tú fuente, tú pez, tú pájaro; si la caridad viene a perfeccionar sobrenaturalmente nuestra endeble apercepción filosófica de las relaciones entre los seres, un san Francisco hablará a su hermana agua, a sus hermanas aves, y a los peces sus hermanos: no hay actitud que encierre verdad metafísica más profunda; y es esencialmente realista. Evidentemente, interpelar a un pájaro no tendría para Brunschvicg ningún sentido.

Pero ¿qué me dicen estas cosas a las que yo tuteo? "La tercera persona es aquella de quien se habla" *El* está en todos los labios; de él hablan todas las cosas. Y mientras no lo he conocido por mí mismo, me contento con oír la voz de las criaturas ocupándose de él; pero cuando lo conozco por mí mismo —sin otro intermedio que la luz y los enunciados de la fe—, entonces oigo a ese *tú*, a ese *tú* más oculto aún y más misterioso y libre que toda cosa y toda persona creable.

21. Las cosas nos son opacas; y nosotros somos opacos a nosotros mismos. Los puros espíritus se ven y ven todas las cosas en plena transparencia; porque para ellos el objeto es el sujeto aprehendido enteramente y en su más recóndita intimidad, y no, como conocemos nosotros, bajo aspectos parciales. Pero tanto para ellos como para nosotros la distinción del objeto y del sujeto subsiste, su mirada no agota la potencia obediencial que hay en ellos, ni todos los predicados que sobrevendrán a las cosas en el progreso del tiempo. Sólo

en Dios se identifican el objeto y el sujeto de una manera absoluta, como existencia e intelección. El se conoce exhaustivamente, y todas las cosas en El, porque su acto de conocimiento es su misma esencia infinita.

Así pues el mundo del realismo auténtico es un mundo de cosas existentes por sí, un mundo, una inmensa familia, un *symposium* [un "convite"] de individuos y de personas en interacción, como la cosa cognoscente es en sí un individuo o una persona, y esta cosa cognoscente está allá en medio de las otras para atraerlas en cierto modo al seno de sí misma y nutrirse de lo mismo que ellas son.

Dice al respecto santo Tomás:

"Una cosa cualquiera puede ser perfecta de dos modos. Primeramente según la perfección de su propio ser, que le conviene según su propia especie. Pero, porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, resulta que en toda cosa creada falta a la perfección por ella poseída tanta perfección absoluta cuanta poseen todas las otras especies; de tal suerte que la perfección de una cosa considerada en sí es imperfecta, pues es parte de la perfección total del universo, la cual nace de la reunión de todas las perfecciones particulares. Por eso, a modo de remedio de esta imperfección, hay en las cosas creadas otro medio de perfección, según el cual la misma perfección que es la propiedad de una cosa se encuentra en otra. Tal es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque en cuanto conoce, lo conocido existe en cierto modo en él . . . Y según este modo de perfección es posible que en una sola cosa particular exista la perfección del universo entero [94]."

III

El conocimiento considerado en sí mismo

22. El texto de santo Tomás nos introduce en el misterio mismo del conocimiento. Es ya tiempo de preguntarnos en qué consiste este misterio, cuál es la naturaleza íntima de lo

[94] *De Veritate*, 2, 2.

que llamamos conocer. Es necesario observar desde el principio que los filósofos modernos no comienzan a tratar esta cuestión porque no se deciden a planteársela. Ni Descartes ni Kant ni los neorrealistas, ni siquiera los fenomenólogos (salvo, acaso, Nicolaï Hartmann [96] que, por lo menos, ha sentido profundamente las antinomias encerradas en su seno) la han contemplado de frente. Es mérito propio de santo Tomás y de sus grandes comentaristas haber formulado con claridad y resueltamente el problema del conocimiento, el más importante de todos los de la noética, y que no puede ser tratado adecuadamente si no se echa mano del más afinado instrumental metafísico; y no sólo haberlo planteado, sino también haberle dado la solución más profunda. Adviértennos esos autores de que antes de abordar tal problema nos es muy necesario elevar nuestro espíritu, porque entramos en otro orden de cosas; *et disces elevare*

[95] NICOLAÏ HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl., Berlin, 1925. En una reciente exposición en la Kant-Gesellschaft *(zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 1931, Heft 32), Nicolaï Hartmann insistió de la manera más notable sobre la insuficiencia de los puntos de vista de la fenomenología ordinaria, y sobre el hecho de que el conocimiento implica una relación a un ser independiente del espíritu, a una realidad "transobjetiva". Con las concepciones corrientes de la fenomenología "man vergisst die Hauptsache, die Beziehung auf das Seiende, dem die Erkenntnis gilt; ja man hat schon in der Problemstellung das Erkenntnisphaenomen verfehlt. So ergibt sich die paradoxe Sachlage, dass gerade diejenigen Theorien, die am meisten von Erkenntnis sprechen, das eigentliche Erkenntnisproblem gar nicht kennen" (p. 9).

El retorno a una actitud realista que se manifestó en muchos, en aquella reunión de mayo de 1931 de la Kant-Gesellschaft, es un hecho muy significativo. Por desgracia el desconocimiento de la naturaleza propia y del valor propio del objeto de la inteligencia como tal, como, por otra parte, el desconocimiento del alcance de la intuición del sentido, tienen por resultado el que N. Hartmann, olvidando que el trasobjetivo inteligible debe buscarse en el real *posible*, y que por otra parte el sentido capta el real extramental mismo como existente y en acción *hic et nunc*, vaya a pedir el *dato de realidad* a los hechos "emocionales-trascendentales" (es decir, a los hechos en los que la emoción misma implica y notifica la realidad extramental de lo que nos afecta). Su trabajo contiene un análisis brillante de todos los hechos de esta especie; y es muy claro que en concreto nuestra vida de conocimiento y nuestra vida emocional se compenetran mutuamente. Pero es también claro que los hechos en cuestión y el sentimiento de la

ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi ["y aprenderás a elevar el ingenio y a entrar en otro orden de cosas"]: porque los errores tan frecuentes en este campo provienen de que confundimos con mucha frecuencia un acontecimiento espiritual, como es el conocimiento, con los acontecimientos materiales de que se nutre nuestra experiencia común.

Permítasenos, *brevitatis studio* ["para abreviar"], proponer aquí en siete puntos un resumen muy sucinto de la doctrina tomista acerca de la naturaleza del conocimiento. La ventaja de estas condensaciones consiste en que obligan a ceñirse a lo esencial de los problemas.

I. Hay correspondencia rigurosa entre conocimiento e inmaterialidad. Un ser es capaz de conocer en la medida que es inmaterial.

II. ¿Por qué es así? Porque conocer es —¡escándalo aparente para el principio de identidad!— ser en cierto modo cosa distinta de lo que se es: *es llegar a ser algo diverso de sí mismo,* "fieri aliud a se", *ser o llegar a ser el otro en cuanto otro*, "esse seu fieri aliud in quantum aliud" [96]. Esto supone, por una parte, emergencia del sujeto capaz de conocimiento por encima de la materia (la cual restringe o encierra las cosas exclusivamente en el ser propio de ellas); y por otra, entre el cognoscente y lo conocido, una especie de unión transcendente a toda unión de tipo material: porque, cuando una materia recibe una forma, es para constituir con ella un

"dureza de lo real" implican el valor primario de ciertos hechos de conocimiento investidos en ellos: al rechazar la consideración aparte, gracias a la abstracción filosófica, del orden propio del conocimiento, y al negarse a tratar en este orden mismo el problema de la cosa y del objeto, el realismo de N. Hartmann no hace sino registrar el testimonio de la conciencia común, pero sigue siendo ineficaz para fundarlo en razón, y para defender y confirmar por un análisis verdaderamente crítico el valor del conocimiento en sus diversos grados, como lo requiere la sabiduría metafísica.

[96] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 53. Juan de Santo Tomás, traduciendo fielmente el pensamiento de Aristóteles, de santo Tomás y de Cayetano (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue Néo-scolastique*, nov. 1923), no dice, como H. D. Simonin, en un artículo por otra parte perspicaz, aunque no sobre este punto (*Rev. des sc. phil. et théol.*, mayo 1931): *devenir la semejanza del objeto;* sino que dice: *devenir el otro, devenir* (inmaterial e intencionalmente) *el objeto mismo.*

tercer término, un *tertium quid*, que es la materia informada. Así un ser material puede devenir o llegar a ser *otro*, es decir, puede cambiar o modificarse, pero no puede llegar a ser *el otro*. El cognoscente, en cambio, guardando intacta su propia naturaleza, llega a ser lo conocido y se identifica con el mismo, siendo así el cognoscente incomparablemente más *uno*, con lo conocido, que la materia con la forma [97].

III. *Conocer* es al sentido y a la inteligencia, tomados en cuanto funciones cognoscitivas, como *existir* es a la esencia, a la función quiditativa. El conocimiento es definido por una especie de existencia. No consiste en hacer ni en recibir alguna cosa, sino en existir mejor que por el simple hecho de estar puesto fuera de la nada; es una sobreexistencia activa inmaterial, por la cual un sujeto existe, no ya solamente con una existencia limitada a lo que es como cosa incluída en un género, como sujeto existente por sí, sino con una existencia ilimitada en la cual es o deviene por su propia actividad él mismo y los otros. Por esto en Dios, porque es infinito, la existencia y el conocimiento son pura y absolutamente la misma cosa; entre el *esse divinum* [el "ser divino"], y el *intelligere divinum* [el "entender divino"] no hay ninguna distinción, ni siquiera virtual [98]; su existencia es su acto mismo de intelección.

Llegados a este punto, comprendemos que la fórmula "llegar a ser el otro en cuanto otro" define con exactitud la realidad del conocimiento, pero tomada en la característica primera del conocimiento humano, el cual está vuelto en primer término hacia el otro. Un ángel se conoce a sí mismo antes de conocer las cosas; Dios se conoce; El es el único objeto digno de especificar su inteligencia, y en su esencia conoce las cosas, posibles o creadas. Para dar del conocimiento una definición que convenga a toda la amplitud analógica del mismo, deberíase decir que conocer es ser o llegar a ser una cosa —uno mismo o los otros— de un modo

[97] AVERROES, in III, *de Anima*, com. V, *digressionis parte ultima*, q. 2.

[98] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édit. p. 399.

distinto al de la existencia que actúa a un sujeto[99]. Un ángel es, al conocer, él mismo y las otras cosas, de modo distinto de su existencia propia de sujeto limitado; Dios es por su ciencia El mismo y las cosas de un modo distinto del de una existencia que actuaría a un sujeto.

IV. El acto de conocimiento no es ninguna de las acciones que tenemos costumbre de observar en torno nuestro; no forma parte del predicamento "acción" —ni del predicamento "pasión"— de la tabla de Aristóteles; tomado puramente en sí mismo, no consiste en la producción de alguna cosa, ni siquiera dentro del sujeto cognoscente. Conocer es trasladarse a sí mismo a un acto de existir de una perfección supereminente, lo cual no importa, de suyo, producción.

De hecho hay producción de una imagen en el conocimiento sensitivo[100], de un verbo mental o concepto en el conocimiento intelectual; pero esta producción interior no es formalmente el acto mismo de conocimiento; es a la vez una condición y un medio, y una expresión de este acto[101].

Por eso decían los antiguos que el acto de conocer es una acción propiamente inmanente y perfectamente vital, que pertenece al predicamento "cualidad".

V. Siempre que tratamos de un ser cognoscente distinto de Dios, el cual por sí mismo es, en grado sobreeminente, todas las cosas, estamos obligados, si queremos concebir el conocimiento sin mezcla de absurdo, a introducir la noción de una especie de existencia muy particular, llamada por los antiguos *esse intentionale*, "ser intencional", y que se opone al *esse naturae*, al ser que una cosa posee cuando existe en

99 "Esse non per modum subjecti", [ser no a modo de sujeto], dice PIERRE GARIN en su tesis sobre *L'Idée d'après les principaux thomistes* (Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1932).

100 No en el sentido externo mismo sino en el sentido interno (imaginación, memoria, etc.). El sentido externo "non format sibi aliqam formam sensibilem", [no forma para sí ninguna forma sensible]. (SANTO TOMÁS, *Quodlib.* V, 9, ad 2).

101 Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 58 y 106. Sobre la producción del verbo mental por el acto de intelección, inmanente como tal y virtualmente productivo, véase CAYETANO, *in Summ. theol.*, I, 27, 1; 34, 1, ad 2; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.*, Phil. Nat. III. P., q. 11, a. 1; *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 27, a. 5. (Vivès, t. IV.)

su naturaleza propia. Porque, a fin de cuentas, los escándalos sufridos por el principio de identidad no pueden ser sino aparentes, y es seguro que si es propio del que conoce ser distinto de lo que es, debemos, para no caer en el absurdo, distinguir dos maneras de poseer la existencia, nos es preciso concebir un *esse* que no sea el existir propio de un sujeto como tal o de sus accidentes.

¿De qué manera el cognoscente es lo conocido? Ciertamente que según su ser propio de naturaleza no puede llegar a ser lo que no es.

¿De qué manera está lo conocido en el cognoscente? Indudablemente que tampoco el árbol y la piedra pueden estar en el espíritu según su ser de naturaleza.

Es preciso, pues, admitir otra especie de existencia, según la cual lo conocido estará en el cognoscente, y éste será lo conocido: existencia plenamente tendencial e inmaterial; que no tiene por oficio situar una cosa fuera de la nada para sí misma y como sujeto, sino, al contrario, para otra cosa y como relación; que no encierra la cosa en sus límites de naturaleza, sino que la libera y saca de éstos; en virtud de la cual la cosa existe en el alma según una existencia distinta de la suya propia, y el alma es o llega a ser la cosa según una existencia también distinta de la suya propia: *ser intencional*, que viene, nos dice Cayetano, como a subsanar la imperfección esencial a todo sujeto cognoscente creado, de tener un ser de naturaleza limitado y de no ser por sí todo lo demás [102].

En el orden de la actividad eficiente, diverso al del conocimiento, ¿no es necesario acaso admitir igualmente cierta manera intencional de existir —la manera como la virtud artística, por ejemplo, *pasa* a la mano y al pincel del pintor? Porque el cuadro entero es la obra del pincel, todo lo que hay en el cuadro es realmente causado por el pincel, y sin embargo la belleza y el esplendor inteligible, los valores espirituales que brillan en el cuadro, sobrepujan todo aquello de que es capaz, en su relación con el universo material, la causalidad propia del pincel: una causalidad más alta que la suya y subordinada a la suya debe, de consiguiente, pasar

[102] *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 62.

por él. Escudriñad todo lo que hay de "entitativo" o de existente *secundum esse naturae* ["según la existencia de naturaleza propia"]en el pincel; nada encontraréis en él del arte del pintor; no hallaréis sino la sustancia y las cualidades del pincel y el movimiento con que es movido por la mano; sin embargo el arte pasa por ahí. Escudriñad todo lo que hay de entitativo en el medio transmisor de la cualidad sensible; no hallaréis en él sino las propiedades y los movimientos, ondulatorios y demás, que el físico reconoce ahí; tampoco hallaréis ni la cualidad ni el alma bajo el escalpelo; y sin embargo la cualidad pasa por allí *secundum esse intentionale*, puesto que el sentido llegará a percibirla cuando la onda o la vibración llegue al órgano. Es ensueño propio de la imaginación materialista querer, con Demócrito, que esa cualidad pase por el cuadro entitativamente o, porque no está ahí entitativamente, negar, con los "cientistas" modernos, que pueda pasar o existir ahí. El *esse intentionale*, aun en los casos en que no concierne al mundo del conocimiento, es ya para las formas una manera de escapar al hecho de quedar sumergidas en la materia; los escolásticos llamaban con frecuencia *esse spirituale* a esa existencia no para sí, a esa existencia-tendencia por la cual sobrevienen a las cosas formas que no son las suyas. Creemos que sería de gran interés para los filósofos estudiar la función que desempeña en el mundo físico mismo, en donde sin duda dimana de él esa especie de animación universal por la cual el movimiento pone en los cuerpos algo más de lo que ellos son y colorea la naturaleza entera con una apariencia de vida y de sentimientos [103]. Sea como sea, lo que aquí nos importa es su función

[103] El movimiento de los proyectiles, que ha causado tanta perplejidad a los antiguos, se explicaría quizá por el hecho de que, en el primer instante del movimiento y en razón misma de éste, el estado cualitativo que existiendo en el agente es la causa inmediata del movimiento (hablando en el registro ontológico, empleamos de intento términos que no pertenecen al vocabulario de la mecánica), pasaría *secundum esse intentionale* [según el ser intencional] al móvil. Entendiendo así las cosas, se podría tener como valor admisible el principio de inercia de Galileo, no sólo bajo el punto de vista de la ciencia físico-matemática, (al menos según la mecánica de Einstein para un espacio idealmente supuesto que sería absolutamente sin curvatura), sino también bajo el punto de vista de la filosofía de la naturaleza.

en el conocimiento y en las operaciones inmateriales de éste, es la presencia intencional del objeto en el alma, y la transformación intencional del alma en el objeto, funciones ambas de la inmaterialidad (imperfecta para el sentido, absoluta para la inteligencia) de las facultades cognoscitivas.

VI. ¿Cuál es el medio de unión entre lo conocido y el cognoscente, el medio gracias al cual lo conocido está intencionalmente en el cognoscente, y éste llega a ser intencionalmente lo conocido? Es todo ese mundo de formas inmateriales intrapsíquicas que están en el alma como sustitutos o representantes del objeto y que los antiguos llamaban semejanzas o *species:* a este vocablo que no tiene equivalente en nuestras lenguas modernas, respondería, según creemos, como la más exacta y aproximada, la expresión "forma presentativa u objetivante" [104]. Al igual que la de *esse intentionale*, la noción de *species* no es para el filósofo un elemento de explicación ya conocido o ya explicado anteriormente. Hay aquí algo así como soportes en los cuales termina el análisis del dato, cuya realidad se ve obligado el espíritu a reconocer, con certeza, si el análisis ha procedido en sí correctamente y bajo la constante presión de necesidades inteligibles. Es preciso que sobrevenga al cognoscente alguna determinación, gracias a la cual lo que no es él estará en él *secundum esse intentionale*, y no como un accidente en una sustancia, y podrá existir con esa misma sobreexistencia activa que es la del cognoscente que ha llegado a ser lo conocido. La *species* no es otra cosa que esta determinación interna [105].

En el caso del conocimiento sensitivo, el sentido externo,

[104] Preferiríamos la expresión "forma presentativa", si "presentativa" evocara la idea de *tornar presente* más bien que la de *presentar*, que conviene bastante mal a la *species impressa* inteligible (el concepto es el que *presenta* el objeto al espíritu). La expresión "forma objetivante" es mejor, pero a condición de que se comprenda que es la cosa misma la que, por esa forma, es convertida en objeto (de una manera solamente radical en la *species impressa* inteligible, de una manera expresa en el concepto); es de temer que las modalidades del lenguaje moderno induzcan aquí a errores.

[105] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gent.*, II, 98.

siempre en tensión vital, y que para conocer no tiene más que "abrirse" (todo está pronto anticipadamente para él, y en esto es comparable a un hábito intelectual ya adquirido [106]), recibe de la cosa que actúa sobre el órgano mediante sus cualidades y que se ofrece a sí misma para ser sentida, (llámasela "sensible en acto"), una *species impressa*, una forma presentativa impresa en él —es decir, "una forma presentativa recibida"—, gracias a la cual él es especificado como por un germen inyectado en sus profundidades; y así, devenido intencionalmente lo sensible en acto inicial o "primero" (entonces el sentido y lo sensible no son sino un mismo principio de operación), lo deviene asimismo en acto terminal o "segundo", en su acción inmanente misma, no constituyendo entonces sino un mismo acto con lo sentido — y produciendo al mismo tiempo una imagen de éste, una

106 "*του δ' ἀίσθη ικοῦ ἡ μεν πρώτη μεταβολή γένεται ὑπὸ τογεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη ὥστερ ἐπιστήμην καὶ τὸαἰσθἀῦ νεσθαι. Καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν*". [Respecto del ente sensitivo, su primera mutación es producida por el progenitor; y una vez engendrado, posee la sensación, del mismo modo que la ciencia. La sensación en acto es semejante a la contemplación de una verdad . . ."] (Versión A. Ennis S. I.) ARISTÓTELES, *de Anima*, B, 5, 417 b 16-19. Cf. el comentario de SANTO TOMÁS, *lect.* 12: "Quod nondum habet sensum et natum est habere est in potentia ad sensum. Et quod jam habet sensum et nondum sentit est potentia sentiens, sicut circa scientiam dicebatur. [. . .] Sensus autem naturaliter inest animali: unde sicut per generationem acquirit propriam naturam et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quae non inest homini per naturam, sed adquiritur per intentionem et disciplinam. [. . .] Cum autem animal jam generatum est, *tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam, quando jam didicit.* Sed quando jam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui jam actu considerat." [Lo que todavía no tiene sentido y ha nacido para tenerlo, está en potencia al sentido. Y lo que ya está dotado de sentido y todavía no siente, es una potencia sensitiva, como se decía en orden a la ciencia. [. . .] Mas el sentido arraiga en el animal naturalmente: por eso, así como por la generación adquiere su naturaleza y especie propia, así adquiere el sentido. Pero con la ciencia sucede del modo contrario, pues ella no está en el hombre por naturaleza, sino que es adquirida por intención y disciplina de la mente. [. . .] Pero cuando un animal ha sido engendrado, *posee entonces el sentido como posee alguien la ciencia cuando ya aprendió.* Pero cuando ya siente en acto, se asemeja a aquel que ya considera en acto."]

species expressa de orden sensible en la imaginación y en la memoria.

La inteligencia, por su parte, conoce las cosas formándolas en un fruto que concibe en el seno de su inmaterialidad. Los tomistas, siguiendo a Aristóteles, reconocen en ella una luz activa (entendimiento "agente" o activante) que, valiéndose de las representaciones sensibles y desentrañando la inteligibilidad que ellas contienen en potencia [107] (lo cual no es posible sino dejando de lado las notas individuantes, contenidas en lo sensible como tal), especifica la inteligencia con la ayuda de una *species impressa*, de una "forma presentativa" abstraída de lo sensible y "recibida" por ella. La inteligencia está entonces en acto inicial o primero; ha devenido, precisamente, en cuanto principio de acción, intencionalmente el objeto, que por su *species* está escondido en el fondo de ella como germen fecundante y coprincipio del conocer (en cuanto la inteligencia, principio suficiente de su propia acción, es ya ese objeto) [108]. Y así, actuada por esta *species impressa* y produciendo entonces en sí, como un fruto de vida, un verbo mental o concepto, una *species expressa* de orden inteligible, una "forma presentativa elaborada" o "proferida", en la cual ella eleva el objeto al supremo grado de actualidad y de formación inteligible, es como deviene ella misma en acto último este objeto. Si la distinción del acto primero y del acto segundo se vuelve a encontrar así en el conocimiento, es porque éste, como ya lo hemos dicho,

[107] Las cosas materiales son sensibles en acto, pero no son inteligibles sino en potencia, y todo el proceso del conocimiento humano consiste en elevarlas progresivamente, primero a la inteligibilidad en acto (en la *species intelligibilis impressa*), luego al estado de intelección en acto (en el verbo mental y en la operación intelectiva).

[108] "Intellectum et intelligens . . . ambo se habent ut unum agens", [lo entendido y quien entiende . . . ambos proceden como un solo agente]. SANTO TOMÁS, *De verit.*, 8, 6, ad 3. Cf. CAYETANO, *in Sum. theol.*, I, 14, 1: ". . . Cum cognoscens debeat esse *sufficiens principium* suae propriae operationis, quæ est cognoscere —quia hoc omnibus perfectis naturis commune est—, oportet quod sit *specificativum* principium illius, quod est esse *cognitum*." [". . . Ya que el cognoscente debe ser *principio suficiente* de su operación propia, que es conocer —porque esto es comun a todas las naturalezas perfectas—, es necesario que haya un principio *especificativo* de aquél, y ése es el ser conocido."]

constituye por sí solo un orden metafísico aparte en donde a la vez vienen a unirse, transpuestas en una misma línea que es la del conocer, la distinción de la forma esencial y de la existencia en la línea del ser, y la de la forma operativa y de la operación en la línea de la acción. ¿No es acaso el conocimiento existencia y acción (inmanente) a la vez? El alma, por sus facultades de conocer, deviene en primer lugar (intencionalmente) el objeto en acto primero, para luego devenirlo en acto segundo, como la naturaleza que, antes de obrar, existe.

VII. En lo concerniente a las *species* o formas presentativas, es preciso distinguir bien dos papeles o funciones de orden muy diferente. Por un lado estas formas inmateriales, estas *species* son modificaciones del alma, y bajo este título determinan la facultad de la misma manera que una forma cualquiera determina a un objeto cualquiera, pero dichas modificaciones de nuestro propio ser de naturaleza, estas modificaciones de orden entitativo no son sino prerrequisitos del conocimiento; no constituyen en nada el conocimiento [109].

Por otro lado las formas presentativas son, precisamente en cuanto medios de conocimiento, pura y formalmente vicarias del objeto, sus puras semejanzas, es decir, son en el alma el objeto mismo desprendido de su existencia propia y presentado en estado inmaterial e intencional; en este sentido no determinan la facultad como una forma determina una materia o un sujeto; la determinan según la unión completamente inmaterial y supra sujetiva en virtud de la cual el uno deviene intencionalmente el otro, al principio en acto primero, luego en acto segundo y por su operación vital. Y esta información puramente inmaterial, en la cual el alma no recibe o sufre sino para ejercer su actividad vital, para pasar en acto a una existencia no limitada a sí misma, es la que constituye el conocimiento.

23. El conocimiento se nos presenta, en resumen, como una operación inmanente y vital que consiste esencialmente,

[109] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 64-65.

no en obrar sino en ser; en ser o devenir una cosa —uno mismo o los otros— de un modo distinto del de la existencia que actúa a un sujeto; lo cual significa una unión muy superior a la de la forma y de la materia, principios constitutivos de un *tertium quid*, [de un "tercer término"], y supone que el objeto conocido se hace intencionalmente presente en la facultad gracias a una *species*, a una forma presentativa; en fin, el conocimiento intelectual [110] se realiza gracias a un

[110] Nuestra intención no es tratar aquí especialmente del conocimiento sensitivo. (Sobre el misterio propio de este conocimiento, que envuelve inmaterialidad, a pesar de ser acto de un órgano [cf. *La Philosophie bergsonienne*, 2e éd., pp. 268 y 276] y que el filósofo no puede explicar en último análisis sino merced a la moción universal de Dios que obra en todo lo que es, moción que no sólo es prerrequerida en general por toda acción de un ser creado, sino también en particular por la influencia objetiva de los cuerpos sobre nuestros sentidos, véanse las notables páginas de *Le Réalisme du Principe de Finalité* del R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, 1932; cf. YVES SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1933, capítulo III, secciones 1, 2 y 3.) Observemos solamente que, mientras el objeto del conocimiento intelectual es, como lo hemos dicho en el párrafo VI, captado en el concepto y en el espíritu, por el contrario el objeto del sentido externo es percibido, no en un verbo o una imagen, sino tal cual es fuera del espíritu, en la acción misma, extramental, de la cosa sobre el sentido: *sensus secundun actum sunt singularium quae sunt extra animam* [los sentidos van por su acto a las cosas singulares que están fuera del alma], SANTO TOMÁS *in de Anima*, Lib. II, lect. 12); *sensatio teminatur ad res prout extra sunt* [la sensación termina en las cosas como están afuera] (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Phil. Nat.*, III P., q. 6, a. 1 y 4; cf. *Réflexions*, pp. 311, 56); es decir —porque la sensación no es una acción transitiva, sino una acción inmanente que se cumple en el sentido—, que el término de la sensación (como el término de toda operación inmanente, término contemplado o amado, no producido) está en "en el sujeto mismo", *in ipso operante;* pero por otra parte la realidad sensible está en el sentido —por su acción transitiva, *actio in passo* —["acción en el paciente"]—, tal cual está fuera del alma; la sensación, si bien se termina en el sentido, se termina de consiguiente, para lo sensible "tal como está afuera", *prout est extra*, en la acción misma de la cosa sobre el sentido; y la existencia en acto, fuera del sujeto cognoscente, de la cosa presente en él por su acción, es una de las condiciones constitutivas del objeto como tal del sentido; el acto totalmente inmanente de la sensación, en cuyo principio está la *species impressa*, tiene un término, un objeto que en su objetividad misma implica la existencia en acto de la cosa; de tal manera que en la ausencia de una cosa actualmente dada por su acción (aun cuando

verbo mental o concepto, forma presentativa proferida dentro de sí por la inteligencia, y en la cual ésta deviene intencionalmente, en acto terminal, la cosa tomada bajo tal o cual de sus determinaciones inteligibles.

una estrella haya dejado de existir en el momento en que su luz nos llega, está presente entonces por su acción), una sensación propiamente dicha (no digo una percepción imaginativa o una alucinación) es absolutamente imposible. "Si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire, [si el órgano sensitivo no es movido de afuera, sino por la imaginación o por otras fuerzas superiores, no habrá verdadera sensación."] (SANTO TOMÁS, *in IV. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1, sol. 3.). "Cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur . . . sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in proprio sensibili non errat." [Ya que el sentido no siente si no es actuado por lo sensible . . . se sigue que el hombre no siente el calor del fuego si no hay, por medio del fuego agente, la semejanza del calor del fuego en el órgano sensitivo. Mas si la semejanza del calor fuera producida en el órgano por obra de otro agente, el tacto, aunque sentiría el calor, no sentiría el calor del fuego ni que el fuego es caliente, aunque así lo juzgue el sentido, cuyo juicio nunca es falso acerca de su sensible propio"] *(de Pot.*, 3, 7). Cf. *Sum. theol.*, III, 76, 8, con las atinadísimas observaciones de J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 489. Esta resolución del sentido en la cosa misma y en la existencia actual es en definitiva el fundamento primero de la veracidad de nuestro conocimiento. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, Phil. Nat. III. P., q. 6, a. 1.

Precisando así la teoría escolástica de la sensación, es decir, admitiendo que la intuición del sentido va hacia la realidad externa en sí, no bajo el punto de vista de la naturaleza o esencia (lo cual es el objeto propio del entendimiento) sino *según su operación actual* sobre el sentido por sus cualidades, o como está afuera *en su acción* sobre el sentido (acción que es algo real, pero que se cumple en el órgano), se responde sin dificultad a las principales objeciones basadas en "los errores de los sentidos"(palo quebrado en el agua, efecto Döppler, etc.). La cualidad sensible es percibida, en efecto, *tal cual está en la acción* que el cuerpo ejerce por ella, y en el instante en que ella impresiona al sentido, luego de la transmisión por el medio (interno o externo). El valor fundamentalmente *realista* de la percepción sensitiva y, al mismo tiempo, la parte de *relatividad* que ella envuelve, a causa de la materialidad a la cual está ligada, quedan así salvaguardadas al mismo tiempo (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 311).

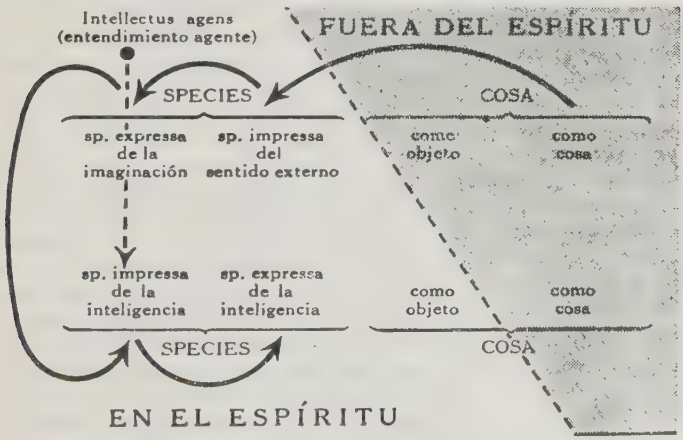
Si se quisieran representar en un esquema los diversos momentos del

El concepto [111]

24. Los tomistas distinguen dos clases de *signos* esencialmente diversos, llamados *signo instrumental* y *signo formal.* Un signo instrumental es algo que, conocido primero en sí mismo, lleva luego al conocimiento de otra cosa; una estela de humo que vemos subir al cielo, un retrato pintado en una tela que vemos en un museo, son objetos hacia los cuales va nuestro entendimiento de un modo inmediato para pasar luego a otros objetos conocidos en virtud de ellos, al fuego del cual el humo es efecto y signo, al modelo del cual el retrato es imagen y signo.

Un signo formal es un signo cuya esencia es significar; no es un objeto que además de tener en primer lugar para nosotros su propio valor de objeto, encierra el significado de otro objeto; es una cosa que hace conocer antes de ser conocida ella misma; hablando con más precisión, una cosa que antes de ser ella conocida como objeto por un acto reflexivo, no es conocida sino por el conocimiento mismo

conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, podría hacerse así:



[111] Para explicaciones más minuciosas cf. las páginas que tratan del mismo asunto en *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. I y II, (Cf. *La Philosophie bergsonienne,* prólogo de la segunda edición, y Segunda Parte, cap. II) y que este párrafo, como los precedentes, presupone y completa

que, por su medio, lleva el espíritu al objeto; en otros términos, es conocido no "apareciendo" como objeto sino "desapareciendo" ante el objeto; porque su esencia misma es referir el espíritu a algo distinto de sí [112]. Todo lo que hasta aquí hemos explicado nos hace comprender que las *species expresae*, o formas presentativas elaboradas que intervienen en el conocimiento, son signos formales, no signos instrumentales. El recuerdo o forma presentativa conservada en la memoria y de la cual la memoria hace uso *hic et nunc* no es *lo que* es conocido cuando recordamos; es *el medio* por el cual conocemos; y lo que conocemos por este medio es el pasado mismo, la cosa o el acontecimiento contenido en la trama de nuestro pasado [113]. El concepto o verbo mental no es *lo que* es conocido durante la operación de nuestra inteligencia; es *el medio* por el cual la intelección se efectúa; y lo que conocemos por este medio es la naturaleza o determinación inteligible misma de una cosa actual o posiblemente existente. Las formas presentativas (elaboradas) [114] son las

[112] Véase más adelante § 25 y 26, y Anejo I.

[113] Cf. nuestra obra *La Philosophie bergsonienne*, 2ª edic. pp. 273-280.

[114] Las formas presentativas recibidas *(species impressae)* no son llamadas signos formales por los escolásticos, porque están en el principio y no en el término del acto de conocimiento, y por consiguiente no son conocidas en sí mismas *(in actu exercito)* con el mismo conocimiento que aprehende el objeto. Véase más adelante Anejo I, § 4. Ellas forman parte del depósito preconsciente del conocimiento; si la conciencia puede percibirlas (cf. *Sum. theol.*, I, 85, 2; *Sum. contra Gent.*, II, 75; *Compend. theol.*, cap. 85), es por la reflexión del espíritu sobre sus actos ("secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit", ["mediante una misma reflexión entiende su entender y la especie con la cual entiende"], *Sum. theol.*, *ibid.*), y sólo en cuanto adquiere conciencia del conocimiento del objeto del cual ella es la *species* ("intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species, per quamdam reflexionem", ["el entendimiento conoce la especie inteligible no por su esencia, ni por alguna especie, sino conociendo el objeto del cual es la especie, mediante cierta reflexión"]. *De Verit.*, 10, 9, ad. 10). La inteligencia actualizada por la intelección del objeto se ha hecho (pero sólo en cuanto es así actualizada y en cuanto percibe el objeto) inteligible en acto para sí misma (porque nada es inteligible sino en cuanto está en acto); y adquiere conciencia en cuanto a su existencia y a su naturaleza (en cuanto las conoce como principios de este acto, lo cual son por su esencia misma) de la *species impressa*, del

únicas realidades que responden a la noción de signo formal; esta noción ha sido cortada "a medida", según las exigencias de un análisis que respeta la naturaleza propia del conocimiento; no va bien sino aquí. Todos los otros signos de que tenemos experiencia son signos instrumentales. Por eso, en cuanto se descuida o se echa en olvido la originalidad irreductible de las cosas del conocimiento, se confunden tan fácilmente las formas presentativas con signos instrumentales, como se confunde la actividad inmanente de la sensación y de la intelección con la actividad transitiva propia del mundo de los cuerpos; y eso es la muerte del conocimiento.

Santo Tomás, refutando con anticipación ciertas posiciones idealistas, adviértenos con gran cuidado que las *species* o formas presentativas no son el objeto que nosotros conocemos, sino sólo el medio de nuestro conocimiento. Ellas no devienen objeto de conocimiento sino reflexivamente, y gracias a la producción de un nuevo concepto. Si nuestro conocimiento se detuviera en ellas, explica [115], si, en otros términos, conociéramos nuestras representaciones, entonces, por una parte, todas las ciencias se absorberían en una ciencia única, que sería la psicología; y por otra, las contradictorias serían verdaderas, puesto que un juicio verdadero sería en ese caso un juicio conforme a lo que son nuestras representaciones; tanto quien juzgara que 2 + 2 son 4, como quien afirmara que 2 + 2 no son 4, dirían la verdad, al declarar cada uno sus respectivas representaciones. Así las formas

habitus y de la potencia, mediante la misma reflexión sobre su *intelligere* prolongado gradualmente, por la misma y única visualización consciente de su conocimiento del objeto. También adquiere conciencia, pero sólo en cuanto a su *existencia*, de la misma alma (la cual "non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas" [la cual "no es principio de sus actos por su esencia, sino por sus fuerzas"]. *De Verit.* 10, 9. Cf. más adelante p. 148, nota 48 y más adelante Anejo V, 2). Dicha percepción consciente concreta y singular es muy diferente del conocimiento científico, abstracto y universal, (y también reflexivo), de la naturaleza de la *species*, del *habitus*, de la potencia y del alma . . .

• Por una inadvertencia que queremos enmendar aquí, en ciertos pasajes de *Réflexions sur l'Intelligence* la *species impressa* ha sido llamada "signo formal". Estos pasajes deben ser corregidos; es preciso leer "puro medio [*quo*]".

[115] *Sum. theol.*, I, 85, 2.

presentativas, los conceptos en particular, son puros medios de conocimiento; los escolásticos los llaman *objectum quo,* objetos mentales *por los cuales* se efectúa el conocimiento. Lo conocido merced a estas *species inmateriales* se llama *objectum quod,* el objeto *que* es conocido.

25. Si ordenamos en un cuadro sinóptico los diversos elementos que concurren a un acto de conocimiento intelectual, tendremos un esquema, de estilo escolar sin duda, pero que nos ayudará a precisar distinciones, a nuestro juicio, de capital importancia.

En el concepto hemos distinguido dos cosas: una función entitativa, en cuanto es una modificación o accidente del alma; y una función intencional, en cuanto es signo formal de la cosa, en el cual el objeto es captado por el espíritu. El objeto que, mediante y en el concepto, es aprehendido por el espíritu, es la cosa misma, tomada bajo tal o cual de sus determinaciones, que, primero por medio de la sensación y luego de la abstracción, ha sido —aunque despojada de su existencia propia— transportada a la intimidad del espíritu. Siendo los tres primeros términos de este cuadro interiores al pensamiento, el objeto es percibido [116] en el seno del pensamiento, es conocido en el seno de la inteligencia (por eso los antiguos le llamaban *conceptus objectivus)*; tan sólo la cosa tomada en su existencia propia (actual o posible) es extramental o metalógica. Pero lo capital es que, a pesar de que su existencia se presenta bajo dos estados diferentes:

116 "Objectum quod intelligitur debet esse intra intellectum et intra ipsum attingi" ["el objeto que se entiende debe estar dentro del entendimiento y ahí dentro ser alcanzado"]. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I P., q. 27, disp. 12, a. 7, n. 4. (Vivès, t. IV, p. 142.) "Intellectus non intelligit nisi trahendo res ad se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo. Et D. Thomas docet rem intellectam non posse esse rem ut ad extra, sed *ut intra,* et ut est unum cum intellectu, ut q. 9 *de Pot.*, et q. 8, a. 1, et locis infra citandis." ["El entendimiento no entiende sino trayendo las cosas hacia sí, y considerándolas dentro de sí; no mira, pues, fuera de sí. Y Santo Tomás enseña que la cosa entendida no puede ser la cosa como está afuera, sino como está *adentro* y en cuanto es una unidad con el entendimiento, como afirma en *de Potentia,* q. 9, y q. 8, a. 1, y en otros lugares que citaré después."] *Ibid.*, a. 5, n. 5 (p. 94). Cf. *de Verit.*, q. 4, 2, ad. 7.

	EN EL ESPÍRITU		FUERA DEL ESPIRITU	
	Concepto (Quo)		*Cosa* (Quod)	
SANTO TOMÁS DE AQUINO	como modificación del sujeto	como *species* (signo formal)	como *objeto* (objeto formal)	como *cosa* (objeto material)
	aquí ← poseyendo → allá			
	una existencia intencional		una existencia de naturaleza	
	idea (Quod)		*ideado* (quod)	
DESCARTES	realidad "formal" de la idea	realidad "objetiva" de la idea	cosa a lo cual se asemeja la idea	
	[lo intencional desaparece]			
BERKELEY		idea-cosa	no cosa (nada)	
KANT		fenómeno construído	cosa en sí incognoscible	
	EN EL PENSAMIENTO ABSOLUTO			
HEGEL	[espontaneidad productiva]	auto-objetivación del espíritu	no cosa en sí sino el pensamiento mismo	
	EN LA CONCIENCIA INTENCIONAL			
FENOMENÓLOGOS Y "REALISTAS CRÍTICOS"	[lo intencional reaparece]	objeto-esencia	no cosa en sí	
	EN EL CONOCIMIENTO			
NEO-REALISTAS AMERICANOS			cosa inmanente al pensamiento precisamente en cuanto cosa	

en el concepto, bajo un estado de abstracción y de universalidad que le permite ser manejado, dividido, comparado por el espíritu y entrar en la concatenación del discurso; en la cosa, bajo un estado de individualidad y de concreción, — sin embargo, el *objeto* no constituye con la *cosa* dos términos conocidos, dos *quod*, sino uno solo: es un solo y mismo término de conocimiento, un solo y mismo *quod*, que existe por sí como cosa y que es aprehendido por el espíritu como objeto.

La *cosa* será, por ejemplo, Pedro; éste existe fuera del espíritu en tal lugar; no es sólo hombre, sino también animal, sustancia, etc. . . filósofo o músico, sano o enfermo. El *objeto* será, por ejemplo, el *objeto* de pensamiento "hombre", que tiene en Pedro y fuera del espíritu una existencia de naturaleza, en el concepto y en el espíritu una existencia intencional (y que precisamente en cuanto conocido o puesto ante el espíritu, no tiene sino una existencia ideal o de razón) [117]. Es esencial al concepto ser abstracto y univer-

[117] Debemos distinguir, en orden a la cosa, tres *esse: el esse naturae* ["el ser de naturaleza"], según el cual la cosa existe fuera del pensamiento, es de por sí singular y concreto: existencia entitativa o de cosa; el *esse intentionale* ["el ser intencional"], según el cual la cosa existe en el pensamiento para ser conocida, es de por sí abstracto y universal: existencia representativa o de signo. Igualmente abstracto y universal, el *esse cognitum seu objectivum* ["el ser conocido u objetivo"], según el cual la cosa existe por y para el pensamiento, precisamente en cuanto conocida, es puramente ideal, no da ninguna determinación real ni a la cosa ni al espíritu (sino presupositivamente, en cuanto el *ser pensado* del objeto supone el *pensar* del espíritu): existencia ideal o de significado *reduplicative ut sic* [ideal "en el absoluto rigor del término"] (esta última existencia, por otra parte, no interesa sino a la reflexión lógica del espíritu sobre sí; por eso no debemos tratarla aquí. Sobre el *esse cognitum* cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs, theol.*, I. P. q. 12, disp. 15, a. 3; R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, Rev. d'hist. de la Philos., oct-dic. 1929).

Las otras dos especies de existencia son por el contrario de orden real o "físico" (en el sentido escolástico del término); la primera sitúa en la naturaleza la cosa fuera de la nada; la segunda lleva al pensamiento la forma presentativa de la cosa y conduce el espíritu a la cosa — y es también la existencia misma según la cual el espíritu es la cosa. La existencia intencional es una existencia inmaterial y no-entitativa, no-por-sí, pero real; tiene como efecto formal no que la cosa sea (a no ser

sal [118]. La cosa extramental es esencialmente singular y concreta. Por el contrario, el objeto, que existe en la cosa con la existencia de naturaleza, singular y concreta, propia de la cosa, y que existe a la vez en el concepto con la existencia intencional, abstracta y universal, propia del concepto, es de suyo indiferente a un estado o al otro [119]; es puesto ante el espíritu bajo un estado de abstracción y de universalidad que le viene de su existencia en el concepto, en el que es aprehendido por el espíritu; pero este estado no le es esencial, puesto que en un juicio, al decir "Pedro es hombre", por ejemplo, yo identificaré el individuo Pedro y el objeto de pensamiento hombre.

26. En cuanto al concepto o verbo mental que tengo en el espíritu cuando pienso "hombre", se dice que es signo de la cosa, semejanza o vicario del objeto, término interior en el cual es intelectualmente percibido el objeto *(terminus in quo)*. Mas evitemos con cuidado una especie de materialización o de espacialización que, si uno no está prevenido, el lenguaje trae consigo. El objeto no está de ninguna ma-

en el espíritu, por su forma presentativa), sino que el espíritu sea la cosa, conozca; ella afecta, realmente, físicamente, a la *species* que hace conocer y al espíritu que conoce; da al espíritu una tensión, le infunde un estímulo, una plenitud; ella lo fecunda (en la *species impressa)* o procede de él en cuanto él se colma y perfecciona de por sí (en la *species expressa)*.

[118] Lo cual no impide, observémoslo de paso, que haya un concepto *reflejo* propio y distinto *de lo singular* (por conversión sobre las imágenes). Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.*, Phil. Nat. III, P., q. 10, a. 4, *dico secundo.*

[119] Considerada así *secundum se, seu in statu solitudinis* ["en sí, o sea en el estado de soledad"], la naturaleza no es ni singular ni universal. Considerada *secundum esse quod habet in rebus (esse naturae)*, ["según el ser que posee en la realidad (existencia o ser de naturaleza)"], es, de hecho, singular. Considerada *secundum esse quod habet in abstractione intellectus (esse intentionale et esse cognitum seu objectivum)*, ["según el ser que tiene en la abstracción del entendimiento (existencia intencional y existencia conocida u objetiva)"], es, de hecho, universal. Toda esta doctrina supone la distinción real (en todos los seres, menos en Dios) de la naturaleza y del *esse* ["la existencia"]. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et Essentia*, cap. IV; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, Log. II. P., q. 3, a. 1.

nera en el concepto como un contenido material en un continente material; el concepto no es de ninguna manera una cosa material que envuelve a otra cosa material; es un "verbo" inmaterial, una emisión del espíritu que expresa al objeto; para él, contener es pura y simplemente hacer conocer. El objeto existe en el concepto y es percibido en el concepto en cuanto, al proferir el concepto, al completarse en esta producción espiritual, el acto inmanente de intelección aprehende por ese mero hecho e inmediatamente el objeto, y lo percibe revestido de las condiciones del concepto; y esto no es posible sino porque el concepto no es signo, vicario o semejanza del objeto, sino en razón de signo formal, como queda explicado.

¿Qué quiere decir esto, sino que las nociones de vicario o de semejanza o de imagen deben ser purificadas aquí de todo lo que haría de ellas cosas que caen en un principio bajo la mirada del espíritu, como un retrato bajo la mirada de los ojos del cuerpo? Pero si el concepto no es una cosa que semeja al objeto ¿qué le queda entonces? Le queda ser —en cuanto existe intencionalmente en el alma y lleva ahí el objeto al último grado de espiritualidad, como *haciendo conocer*—, lo que la cosa o el objeto es en cuanto término *conocido. El concepto* más la cosa son dos, desde el punto de vista de la entidad; mas en cuanto signo formal y en la pura línea, no ya del ser, sino del conocer, hay que decir que no se suma al objeto de modo que hagan dos. Fruto de la intelección en acto, tiene por contenido inteligible al objeto mismo, pero este contenido inteligible, que como objeto está puesto ante el espíritu, como concepto es vitalmente proferido por el espíritu y tiene por existencia propia el acto de intelección en sí mismo; en cuanto a su constitución inteligible el concepto es de consiguiente idéntico al objeto, —no digo en cuanto sería *lo que* es conocido, sino, y nótese esto bien, en cuanto es el signo y el término interior *por el cual* el entendimiento deviene, en acto último, lo que conoce. Decíamos hace poco que el signo formal no es algo que, conocido antes, haga consecutivamente conocer otra cosa. Comprendemos ahora que es algo conocido precisamente en cuanto hace conocer y en el acto de hacer

conocer. Razón inmanente de la presentación del objeto al entendimiento en acto, el concepto o verbo mental se empapa en la intelectualidad en acto; ser pensado en acto, terminar la intelección en acto, es para él una denominación intrínseca, puesto que en él es donde el objeto, como el entendimiento, está en acto último de intelectualidad. Mas no es pensado y conocido en cuanto objeto; ni es *intellectum in actu*, captado y compenetrado por la intelección en acto, como término significado, sino como término significante [120].

27. En fin, el concepto en su función entitativa y como modificación del sujeto, y el concepto en su función intencional y como signo formal, no son dos cosas distintas (asimismo la intencionalidad no es precisamente una cosa-por-sí, sino más bien un modo). Son dos aspectos o dos valores formales distintos de la misma cosa, pues la función intencional interesa sólo al conocer, y la función entitativa al ser de naturaleza (esta vez del alma misma). Como la misma esencia divina tiene, por ser intelección en acto puro, valor de *species impressa* y de *species expressa* para la inteligencia de los bienaventurados, como la misma sustancia del ángel es *species impressa* para su propia inteligencia, de la misma manera la misma entidad del concepto es en nosotros el signo formal del objeto. En cuanto cosa o entidad, el concepto es un accidente, una cualidad o una modificación del alma [121];

[120] Verbum est "quiddam mente conceptum *quo* homo exprimit mentaliter *ea* de quibus cogitat", [el verbo es "cierto concepto de la mente por el cual ella expresa mentalmente las cosas sobre las cuales piensa"] Santo Tomás, *Sum. theol.*, I-II, 93, 1, ad 2. Sobre la naturaleza del concepto y sobre su identidad, bajo el aspecto de la constitución inteligible, con el objeto, véase la extensa discusión contenida en el Anexo I, ocasionada por las críticas de M. D. Roland-Gosselin. Celebramos complacidos la conformidad que, en orden a esta importante cuestión, ha querido señalar con nosotros J. de Tonquédec (cf. *op. cit.*, pp. 145-146).

[121] Los escolásticos lo clasifican entre las cualidades del primer género (disposiciones y hábitos), porque él dispone ordenadamente la naturaleza en cuanto cognoscente. (Cf. Juan de Santo Tomás, Log., II. P., q. 18, a. 2, Reiser, I, p. 613.) Pero el hábito en el sentido ordinario del término radica en el sujeto y en su dinamismo; y el concepto, por el contrario, radica en el objeto que él presenta al espíritu.

pero, surgiendo en el alma como un fruto y una expresión de la inteligencia ya formada por la *species impressa*, ya "perfecta"[122], y bajo la acción de esta participación creada

[122] Actuada en acto primero por la *species impressa*, la inteligencia es principio suficiente de su propia operación. Por eso Aristóteles y santo Tomás llaman a la acción intelectiva *actus perfecti*, el acto de lo que ya está en acto. "Hujusmodi autem actio [sc. quae est perfectio ipsius agentis] est actus perfecti, id est existentis in actu, ut dicitur in 3. *de Anima* (lect. 12)." ["Mas la acción de que tratamos [a saber, la que es perfección del agente mismo] es el acto de un sujeto perfecto, o sea existente en acto, como se dice en el Libro III del tratado (lección 12)."] (*Sum. theol.*, I, 18, 3, ad 1.) El opúsculo apócrifo *de Natura verbi* contiene sobre esto un pasaje precioso, pero que debe entenderse bien: "Prima actio ejus [sc. intellectus] per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit, simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia jam factus est intellectus in actu per speciem, sed *processus perfectus de actu in actum, ubi* non requiritur aliqua species motus." ["La primera acción del entendimiento por la especie es la formación de su objeto; formado el cual, entiende. Pero al mismo tiempo que lo forma, y el objeto es formado, el entendimiento entiende, pues no son estas acciones movimiento de potencia a acto, porque el entendimiento ya fué puesto en acto por la especie, sino un *proceso perfecto de acto en acto*, en donde no se requiere ninguna especie de movimiento."] Juan de Santo Tomás escribe por su parte: "Ex quibus patet pertinere ad ipsum intellectum, suo actu qui est intelligere, formare sibi objectum in aliqua similitudine repraesentante, et intra se ponere, ibique unire per modum termini seu objecti ad quod intelligere terminatur, sicut per speciem impressam unitur ut principium determinans intellectum ad pariendam notitiam. Ille autem actus quo formatur objectum est cognitio: *cognoscendo enim format objectum, et, formando intelligit*, quia simul format, et formatum est, et intelligit . . ." [De lo cual se concluye que pertenece al entendimiento mismo, con su acto que es entender, formarse el objeto en alguna semejanza representante, y situarlo en su interior, y ahí unir a modo de término u objeto en el cual termina su entender, así como mediante la especie impresa se une como principio determinante del entendimiento para dar a luz la idea. Pero el acto por el cual el objeto es formado es el conocimiento: *pues al conocer forma el objeto, y, formándolo, entiende*, porque formar, ser formado y entender son acciones simultáneas . . ."] (*Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 5, n. 5, Vivès, t. IV, p. 95.) Sin embargo es innegable que, mientras el objeto no es formado en el verbo, la actuación de la inteligencia es imperfecta por parte de su término; y por eso este *processus de actu in actum* ["proceso de acto en acto"], "perfecto" por parte del principio de la intelección y en tanto que la *species impressa* ha formado y actuado la inteligencia, constituye al mismo

de la virtud intelectual divina, de esta hoguera de inmaterialidad siempre en acto, el punto de más alta tensión espiritual naturalmente presente en nosotros, que se debe llamar "intelecto activante" *(intellectus agens)* y de donde deriva al entendimiento que conoce todo su caudal de energía formadora [123], dicha cualidad o modificación del alma, que es

tiempo para la intelección en sí misma un *fieri* ["un *devenir*"], en donde, en el instante mismo en que se realiza, *perfecciona* la actuación de la inteligencia por el lado de su término, produciendo el verbo y formando en él el objeto. Además el verbo mismo no es en nosotros perfecto desde el primer momento; antes por el contrario, es retomado sin cesar, progresivamente elaborado y madurado en el transcurso del trabajo discursivo (cf. SANTO TOMÁS, *in Joann.*, I, 1). "[Verbum] debet exprimere rem ut vitaliter attactam ab ipsa cognitione, ergo non solum ut intelligibilem in actu primo, sed ut intellectam in actu secundo. [...] Aliquando procedit verbum ex necessitate et indigentia, quia objectum ipsum non est sufficienter explicatum, et evolutum, et ita proceditur ab imperfecto ad perfectum, sicut in nobis fit per discursum et cogitationem, et sic praecedit verbum intelligere perfectum, sed procedit ab intelligere imperfecto, et in fieri; et generaliter quandocumque formatur verbum, ipsum fieri verbi etiam est intelligere in fieri. Aliquando vero procedit verbum ex abundantia intelligendi... ["El verbo debe expresar la cosa como vitalmente palpada por el mismo conocimiento; luego no sólo como inteligible en acto primero, sino como entendida en acto segundo. [...] Algunas veces el verbo procede por necesidad e indigencia, porque el objeto mismo no es suficientemente explicado ni desarrollado, y así se va de lo imperfecto a lo perfecto, como sucede en nosotros por el discurso y el pensamiento, y así el verbo precede al entender perfecto, pero procede del entender imperfecto y en vías de ser perfecto; y generalmente siempre que se forma el verbo, su estado de imperfección lleva también consigo la imperfección del entender. Mas algunas veces brota la palabra por la abundancia y la claridad de la intelección..."] (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.*, de Anima, q. 11, a. 1, *dico tertio*, Vivès, t. III, p. 494.)

Causae ad invicem sunt causae in diverso genere, ["las causas mutuas son causas en diverso género"]. Sin que exista la menor prioridad de tiempo del uno respecto al otro, el concepto es a la vez producto de la intelección en acto y condición de la misma (por parte del objeto); es la inteligencia misma que se actualiza en acto último al formarlo.

[123] Sería en efecto un error creer que la misión del entendimiento agente termina en la formación de la *species impressa*. Santo Tomás la concibe de una manera mucho más elevada; no obstante, se desconoce con frecuencia su importancia metafísica. El entendimiento agente es en nosotros el sello de la luz divina. Mientras en el ángel lo que es propio de la fuerza o de la luz de la inteligencia y lo que es propio de su vitalidad constituyen una unidad, en nosotros hay un desdoblamiento; la

el concepto, tiene (como todas las formas objetivantes) el privilegio de trascender la función de información entitativa ejercida por ella, y de estar presente en la facultad a la manera de un espíritu; y recibe este privilegio de la inteli-

inteligencia que conoce y que está primitivamente vacía de toda forma, tiene por sí misma la vitalidad característica del conocimiento, es de suyo capaz de devenir vitalmente el objeto; no obstante, esa virtud no es actualizada sino por el efecto de una intelectualidad siempre en acto, la única capaz de dar razón del proceso de inmaterialización o de intelectualización del cual somos autores, y que está ya por sí misma en el supremo grado de actuación, pero sin objeto, y para iluminar, no para devenir; el entendimiento agente es así el *activador* de la inteligencia, su luz, el centro productor de toda su fuerza: "principium activum proprium, per quam efficiamur intelligentes in actu... Philosophus dicit quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen (III de An., c. V); et in Psalmis dicitur: signatum est super nos lumen vultus tui" ["principio activo propio, por el cual pasamos a ser inteligentes en acto... El filósofo dice que el entendimiento es cierto hábito y cierta luz (III libro de Anima, cap. v); y en los Salmos se lee: "impresa está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro"]. Santo Tomás, *q. disp. de Anima*, a. 5. Cf. *Ibid.*, a. 4, ad 6; a. 15, ad 3; ad 19; a. 18; *de Verit.*, 10, 6. Santo Tomás dice también, *q. disp. de Anima*, a. 15, ad 9: "cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes substantiis superioribus, et *per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum*" ["cuando el alma esté separada del cuerpo recibirá las especies o imágenes nacidas de las sustancias superiores, por medio del entendimiento posible; y *poseerá la virtud intelectiva por el entendimiento agente*"]; y *Sum. contra Gent.*, III, 15: "Cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, *per lumen intellectus agentis*, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separaris." ["Cuando el alma esté separada de tal cuerpo, el entendimiento posible podrá entender aquellas cosas que en sí son inteligibles, a saber, las sustancias separadas, *por la luz del entendimiento agente*, que es, en el alma, la similitud de la luz intelectual que hay en las sustancias separadas."] Cf. también CAYETANO, *in III*, 9, 4. Concluyamos, de consiguiente, que en el estado de unión al cuerpo, la activación del entendimiento agente hace que la inteligencia, fecundada primero por él mediante los fantasmas y formada *in actu primo* por la *species impressa*, produzca en sí la *species expressa* y se actúe ella misma en acto último.

En el opúsculo (apócrifo) *De Natura verbi*, en donde no se encuentra la mesura de lenguaje de santo Tomás, pero sí a menudo rasgos vivos y profundos, leemos: "Idem lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab intellectu agente per actionem intellectus informati tali specie diffunditur cum objectum formatur, et manet cum objecto

gencia misma, de la inteligencia en acto vital, como si la inteligencia reconcentrara su propia espiritualidad en este extremo de actividad, para elevarla ahí hasta el máximum; así es como el concepto está en la inteligencia, no sólo de una manera entitativa y como forma informante, sino también como forma espiritual no absorbida en actuar a un sujeto para constituir con él un *tertium quid;* antes bien actuando o más bien terminando al entendimiento de modo intencional, y en la línea del conocer, precisamente en cuanto expresa y vuelve diáfano el objeto.

Por otra parte, esta forma que la inteligencia, puesta en acto primero por la *species impressa*, engendra en sí bajo el indiscontinuo resplandor del intelecto agente, es, en verdad, como lo hemos dicho, la pura semejanza en ignición espiritual del objeto, o más bien el objeto mismo hecho espíritu [124], e *intencionalmente* presente (no como objeto, sino como signo): porque su especificación viene toda ella del objeto, siendo de suyo igualmente indeterminadas la inteligencia que ilumina y la inteligencia que conoce. Así el concepto (en

formato, et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur." ["La misma luz que el entendimiento posible recibe del entendimiento agente con la especie, se difunde por la acción del entendimiento informado por tal especie, cuando el objeto es formado; y permanece con el objeto formado; y esto responde plenamente a la razón del verbo, pues en él se entiende la quididad de la cosa."]

[124] Si, en orden a las cosas inferiores al hombre, es mejor conocerlas que amarlas *(Sum. theol.*, I, 82, 3), es porque están en el espíritu bajo un modo de ser mejor que en ellas mismas. Por esto, "de una manera general, las realidades materiales son más eficazmente conocidas *per similitudinem* ["por semejanza"] que lo serían *per essentiam* ["en su esencia"]. (M. D. ROLAND-GOSSELIN, art. citado de *Philosophia perennis*, t. II, p. 719) Cf. *de Verit.*, 3, 1, ad 1 et ad 2; *de Pot.*, 7, 7, ad 5. Estos pasajes del tratado de *Veritate* y del *de Potentia* (que se presentan con ocasión del conocimiento de las cosas por Dios en su esencia), deben por otra parte ser entendidos en un sentido muy formal; las cosas materiales son conocidas mejor *per speciem* que lo serían por su esencia, suponiendo que esta pudiera, a pesar de su materialidad, ser *medium* de conocimiento; mas esto se efectúa desde el punto de vista de la inmaterialidad del *esse*. Es claro que, bajo otros puntos de vista, sabemos sobre las cosas, al conocerlas *per speciem*, mucho menos que si pudiéramos conocerlas por su esencia. La esencia de Dios es, en sí misma, "supereminens similitudo rerum" ["la semejanza supereminente de las cosas"].

su función intencional) y el objeto no se pueden distinguir sino en esto: que uno causa el conocer y el otro es conocido, que uno es signo y el otro significado, que uno existe en el espíritu solamente y el otro a la vez en el espíritu y en la cosa.

Por ahí se echa de ver que el poder intuitivo propio de la inteligencia permanece (en el más bajo grado) en la percepción abstractiva obrada por el concepto [125], y que respecto a las cosas que caen en primer lugar bajo las visualizaciones de nuestra inteligencia, esta percepción es absolutamente infalible, pues nos descubre aquí los primeros principios, conocidos por sí, que dirigen todo el desenvolvimiento del saber; y sin embargo —puesto que nuestra inteligencia debe así formarse sus propios objetos y, a medida que avanza en el conocimiento, sacar activamente de una misma forma presentativa recibida *(species impressa)* conceptos variados que desarticularán los aspectos de un mismo núcleo inteligible, según las diversas direcciones de atención que prevalecen en el espíritu (porque las cosas no solamente son llevadas en la *species impressa* a la inteligibilidad en acto, sino que son también, en el seno de la inteligencia, inventariadas y detalladas en sus pormenores de múltiples maneras para ser conducidas, luego en el concepto, al grado final de la intelección en acto), —échase de ver también que el trabajo conceptual es complicado y peligroso, que va de lo indeterminado y genérico a lo determinado, que lleva consigo una gran parte de construcción y de artificio, que con frecuencia nos hace visualizar las cosas con maneras de ver del todo indirectas o "confusas", "parciales o derivadas o negativas" [126]; y en fin, que, a medida que avanza, corre mayor riesgo de errar, no sólo por el hecho del juicio y del raciocinio, sino también por el hecho de la misma percepción abstractiva, porque cuando nuestra inteligencia está ya ocupada por formas, los nuevos conceptos que engendra, y cuya formación no de-

[125] Cf. J. DE TONQUÉDEC, *La Crit. de la connais.*, p. 144. El autor nos recuerda que Aristóteles usa en este caso el término "ὄψις, vista", *Eth.* Nic., I, c. VI (alias IV) nº 12, 1096; cf. *de Anima*, III, c. IV, nº 2, 429, a 14. Véase también *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 74-77.

[126] M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. [230].

pende tan sólo de la cosa, sino de los objetos ya poseídos en función de los cuales el nuevo objeto es puesto ante el espíritu, pueden estar mal formados; sin duda, cuando no son seudoconceptos que presentan al espíritu un complejo de elementos contradictorios (como el número entero más grande o el mundo más perfecto), presentan siempre al espíritu algún aspecto de lo real —o cierto ser de razón fundado siempre sobre lo real—, pero que podrá ser desintegrado o reconstruído tan arbitrariamente que su provecho será endeble, si no ilusorio; así se ve cómo ciertos conceptos utilizados por la ciencia a veces durante largo tiempo, y no precisamente de un modo absurdo, desaparecen para siempre y sin dejar rastro; la química antigua tenía su flogística [127]; también encontramos en la sociología inspirada en Augusto Compte, así como en nuestra psicología moderna, conceptos igualmente condenados al fracaso.

Posiciones idealistas y ensayos de reacción

28. Si después de esto volvemos a nuestro cuadro, podremos con facilidad representarnos los momentos clásicos del idealismo moderno. Este se caracteriza en realidad por un desconocimiento radical de la verdadera naturaleza de la idea en sí misma y de la función intencional del conocimiento, concebido en lo sucesivo sobre el tipo de los acontecimientos de orden material. Descartes comprendió muy bien que el objeto conocido es conocido dentro del pensamiento; su error capital consistió en haber separado el *objeto* de la *cosa*, creyendo que este objeto está en el pensamiento, no como un inteligible presentado al espíritu por una forma inmaterial y con el que el espíritu se identifica intencionalmente, sino como un sello sobre un trozo de cera. En consecuencia, la función intencional desaparece, el objeto conocido se convierte en algo del pensamiento, en un sello o un diseño innato en él, la intelección se termina en la idea (mirada como signo instrumental). Esta idea-retrato, esta idea-cosa tiene a modo de fondo una cosa a la cual

[127] Se leerán al respecto interesantes observaciones en el tomo II de la obra de E. Meyerson, *De l'Explication dans les sciences.*

se parece, pero que no es percibida en sí misma por el acto de intelección; he aquí dos *quod* separados y es necesaria la veracidad divina para asegurarnos que detrás del *quod* "idea", que nosotros percibimos, hay también un *quod* "cosa" que le corresponde; de suyo el pensamiento no llega en la percepción más allá de sí mismo [128].

La idea deviene en adelante, como dirá Locke, el objeto inmediato del pensamiento.

Berkeley caerá en la cuenta, y no sin razón, que, en estas condiciones, no hay ningún motivo legítimo para conservar la cosa como fondo de la idea, y creerá volver a la evidencia del sentido común afirmando que percibimos inmediatamente los objetos, pero que estos objetos son nuestras ideas.

Kant en fin, admitiendo de nuevo, como Descartes, una *cosa (das Ding an sich)* oculta tras el *objeto*, pero considerando a éste como construído por la actividad del espíritu según sus leyes a priori, reducirá nuestro conocimiento a los límites del fenómeno así construído, ya que la cosa en sí permanece incognoscible.

Todos estos filósofos pasan por alto la naturaleza propia

[128] Ciertas desviaciones de la escolástica (por ejemplo: la noción vasqueziana del *conceptus objectivus*, señalada en la *Crítica* del Padre Geny y en nuestras *Réflexions sur l'Intelligence*, y la noción escotista del *esse objectivum*, señalada por Roland Dalbiez, art. citado anteriormente, p. 238, nota 1), han preparado este gran error cartesiano. Este es vigorosamente denunciado por L. Noel *(op. cit.*, pp. 11-17,31-36, 71-76, 84, etc.). "Pocos escolásticos, si en realidad lo son, escribe por su parte R. Kremer, querrían sostener que lo que nosotros conocemos directamente no es sino una copia, un calco sujetivo del objeto. Para santo Tomás y los antiguos al menos, es indudable que conocemos, no representaciones de las cosas, sino las cosas mismas (véase por ejemplo *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 2); y conocer es tener este objeto por término normal de la actividad intencional; el intermediario sujetivo que sirve para conocer las cosas no nos es conocido en primer lugar; su existencia es manifestada dependientemente de este primer conocimiento directo. Esa es a nuestro modo de ver, la tesis esencial del "realismo inmediato" o "directo". (Artículo citado, *Philosophia perennis*, t. II, p. 736.) Cf. sobre Descartes y la escolástica, E. Gilson, *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930; y nuestro *Songe de Descartes*, París, Corrêa, 1932.

del conocimiento. Imaginan la operación del conocimiento sobre el modelo de las operaciones materiales; tienen por actividad *ad extra* ["transeúnte"] lo que esencialmente es actividad inmanente. Para el innatismo cartesiano el pensamiento es esencialmente pasivo, es una materia que ha recibido un sello; lo mismo será para los empiristas que mirarán este sello como causado en el pensamiento, no por Dios, sino por las cosas. Kant querrá restituir la actividad del pensamiento, pero siempre sobre el mismo tipo de una actividad transitiva o productora que impone una forma a una materia; esta vez la forma se mantendrá del lado del espíritu, los conceptos serán formas vacías, y lo que será subsumido y organizado bajo estas formas es la materia sensible. Y como la inagotabilidad de la cosa como sujeto por conocer pasa en consecuencia, en virtud del "principio de Copérnico", al pensamiento como generador del objeto, dicho pensamiento aparecerá como un proceso indefinido de elaboración del objeto.

En resumidas cuentas, habiendo desaparecido la función intencional, el conocimiento ha llegado a ser perfectamente ininteligible. Porque es claro que en el orden entitativo una cosa no puede ser distinta de lo que es. Nuestros idealistas consideran, pues, cosa absurda el buscar, como dicen, un algo *exterior* al pensamiento. Todo se absorbe en éste, para el cual conocer es, en lo sucesivo, desarrollarse; al modo como vegeta y crece una planta o un animal, un liquen o una madrépora.

Las reacciones contemporáneas contra el idealismo, reacciones que nos parecen gravemente incompletas, aparecen bajo dos aspectos principales. Por una parte, la escuela *neorrealista* [129], a fuerza de insistir sobre la inmanencia de la cosa en el conocimiento, produce la impresión de que ignora toda distinción entre *cosa* y *objeto,* y de que encierra en el pensamiento la misma cosa extramental, lo cual tiene todas las apariencias de una contradicción.

Por otra parte, un grupo más importante —en el cual se podría incluir, a pesar de sus diferencias, a pensadores como

[129] M. Perry, Spaulding, Marvin, Montague.

Russell y Whitehead y a los que han adoptado el nombre de *realistas críticos* [130], y en Alemania a los fenomenólogos—reduce el conocimiento a un *objeto* que no es ya una producción del espíritu, como para los idealistas, sino más bien una *esencia*, un *dato irreductible*, un inteligible independiente del espíritu, o por lo menos ofrecido a él en una intuición. Pero este objeto-esencia permanece para ellos, como para Kant y para toda la tradición moderna, separado del sujeto transobjetivo o de la cosa extramental. Esta no es sino hipotética y problemática, y, a la verdad, en virtud del principio de economía y de la navaja de afeitar de Occam, más convendría prescindir de ella. O bien se llegará hasta tenerla por "absurda" [131]; y permaneciendo inconscientemente en una cierta dependencia de Hegel, contra cuyo panlogismo se ha reaccionado radicalmente, pero del cual se ha aprendido a confundir lo lógico y lo ontológico, se esforzará como él en reabsorber la cosa en la idea y se atribuirá al objeto, tomado como independiente de todo sujeto transobjetivo, caracteres que no pueden en realidad venirle sino de este sujeto: no ya la realidad por sí que Hegel daba a la Idea, sino la improductibilidad por el espíritu, la consistencia irreductible de esencia.

Ello hace del objeto, que no es ni un aspecto de una cosa ni una modificación del espíritu, algo enteramente irracional, y al mismo conocimiento conviértelo en un proceso enteramente ininteligible, ni vitalmente inmanente ni productor —el cual por lo demás, si no es productor o transformador como pensaba Kant, sigue siendo, sin embargo, propiamente hablando, sin término: no en el sentido exactísimo de que el conocimiento continuaría sin fin penetrando en las cosas, agregando verdad a verdad, sino en el sentido de que, al no fundarse sobre una cosa que lo regule, no puede, a pesar de las efímeras construcciones erigidas por los teóricos de este idealismo *redivivus* ["resucitado"], sino superarse sin fin a sí mismo sustituyendo verdad a verdad, pero sin llegar jamás a conocer cosa alguna.

130 M. Strong, Sallers, Santayana.

131 Véase más arriba p. 173, nota 84.

Universo de la existencia y universo de inteligibilidad

29. Todo lo dicho acerca del concepto supone la teoría aristotélica de la *abstracción*, según la cual la inteligencia extrae activamente de los datos sensibles, de las cosas como primero las han percibido los sentidos, tal o cual contenido que se encuentra allá inteligible en potencia, —operación que no es posible sin dejar de lado las notas individuantes encerradas en lo sensible como tal. Es éste el inteligible que la inteligencia actualiza, y profiere en el concepto, y es el objeto por ella conocido. Si se distingue así, con Aristóteles y santo Tomás, la *cosa* del *objeto*, pero sin separación alguna y manteniendo su unidad; si se distingue lo que en el conocimiento procede de la cosa y lo que procede del espíritu, entonces se comprende cómo de las cosas existentes fuera de nuestro espíritu y que constituyen lo que podemos llamar el universo de la existencia, el espíritu extrae un mundo de objetos de concepto abstractos y universales, que podemos llamar universo de inteligibilidad o del saber humano, y que, por una parte, para ser conocido, es separado del universo de la existencia, y por otra, para tener consistencia, se identifica con él; de suerte que, al percibir el mundo de la inteligibilidad, percibimos las cosas del mundo de la existencia, pero no en su singularidad ni en la contingencia del flujo de sus acontecimientos singulares; nuestros sentidos los perciben así, pero nuestra ciencia no los alcanza directamente sino en las naturalezas y determinaciones universales, que son el lugar de las necesidades inteligibles. Y como dice Cayetano en un texto ya citado [132], ella acaba por aprehender lo real [133] volviendo, por el ministerio de los sentidos,

[132] CAYETANO, *in Anal. Post.* I, I, c. 8. Véase anteriormente p. 59.

[133] Aun en las matemáticas, que abstraen del orden de la existencia, debe haber retorno sobre lo existente *imaginable*, quiero decir, constructibilidad en la intuición imaginativa, al menos por vía indirecta o analógica y en relación a entidades directamente constructibles: así las geometrías no-euclidianas, por ejemplo, sacan en definitiva su plena seguridad lógica de la posibilidad en que estamos de construir con ellas modelos euclidianos, mientras la misma coherencia intrínseca (exención de contradicción interna) de las entidades euclidianas se halla asegurada por la existencia de ellas para la imaginación.

sobre las cosas singulares y contingentes en donde el universal está realizado, reintegrando lo inteligible en lo existente, sea en lo existente sensible, sea en lo existente espiritual. (El uno, lo existente sensible, está en el origen de todo nuestro conocimiento; el otro, lo existente espiritual, es ya experimentado reflexivamente cuando el alma se conoce a sí misma por sus actos, ya percibido por el razonamiento cuando conoce a Dios y a los espíritus—, por analogía con los existentes sensibles, a los cuales debe referirse en cierta manera nuestro espíritu, aun en el conocimiento de lo supra-sensible).

30. No olvidemos, en efecto, que si lo singular como tal no es objeto de ciencia ni es directamente aprehensible para la inteligencia humana, puede ésta, sin embargo, aprehenderlo indirectamente, en conceptos reflejos; en él (como sujeto transobjetivo) culmina la ciencia; en él cierra el círculo de su movimiento inteligible. Por esto tenemos necesidad del sentido, no sólo para extraer nuestras ideas de las cosas, sino para la resolución del juicio, que de una u otra manera (y aun cuando el juicio no tiene que verificarse en lo sensible [134]) debe efectuarse en el sentido, *sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat* ["como en el término extremo y último, al cual debe llegarse para la resolución del juicio"] [135], puesto que el juicio concierne a la existencia (actual o posible) y la "cosa sensible y visible" es para nosotros el paradigma de lo existente.

Para santo Tomás una ciencia de la naturaleza que no volviera sobre lo real singular no sería una ciencia, sino un sueño. Lo mismo se debe afirmar, analógicamente, acerca de la metafísica, que retorna también sobre lo singular, y de las matemáticas, al menos en cuanto vuelven sobre un

[134] Véase anteriormente, cap. II, pp. 97-101.

[135] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *de Verit.*, 12, 3, ad 3. Hase de observar que el juicio, la intuición del sentido, y también el apetito, dicen, aunque de manera diferente, relación al *esse rerum* ["al ser de las cosas"]: el juicio, para declarar cómo la cosa percibida en nuestras nociones se comporta en este *esse* (actual o posible); la intuición del sentido, para captar ahí lo sensible existente en acto; el apetito, para llevar el sujeto a la cosa según ella existe en acto.

singular intuitivamente constructible, en donde sus entidades fundamentales tienen una existencia imaginable [136]. En efecto "el punto en donde se termina el conocimiento de la naturaleza es la cosa percibida por los sentidos, ante todo por la vista. Como el fabricante de cuchillos no busca el conocimiento del cuchillo sino para la obra que va a hacer, quiero decir, para fabricar este cuchillo, igualmente el sabio no busca conocer la naturaleza de la piedra, o del caballo, sino para saber las razones de las cosas que caen bajo los sentidos; y como el juicio del artesano sobre el cuchillo sería deficiente si ignorara la obra por hacer, así el juicio del sabio acerca de las cosas de la naturaleza, si lo que cae bajo los sentidos fuera ignorado. Por otra parte, todo lo que nuestra inteligencia conoce [aun los seres matemáticos y las realidades metafísicas] en el estado presente de unión al cuerpo, conócelo relacionándolo en cierto modo con las cosas sensibles de la naturaleza. Por eso es imposible que el juicio del entendimiento no sea deficiente en nosotros, cuando los sentidos externos están ligados por el sueño [137]."

[136] Véase nota 133.

[137] *Sum. theol.*, I, 84, 8. Cf. *De Veritate*, 12, 3, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute coelestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in III. Coeli et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in VI. Ethic. (cap. VIII in fin.), quod sensus *sunt extremi sicut intellectus principiorum;* extrema apellans illa in quae fit resolutio judicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum." [A la segunda objeción respondo que el juicio no depende sólo de la recepción de la especie, sino de que aquellas cosas de las que se juzga son examinadas en orden a cierto principio de conocimiento, así como juzgamos de las conclusiones

31. No es en verdad uno solo el mundo de la inteligibilidad que nosotros extraemos, por la abstracción, del mundo de la existencia: cuantos son los grados de inmaterialidad o de inmaterialización del objeto, tantos son los universos de inteligibilidad.

El ser de razón

32. Nuestro espíritu no saca de lo sensible solamente tales naturalezas inteligibles realizadas en el mundo de la existencia, no pone ante sí mismo tan sólo esas naturalezas o naturalezas cuya noción deduce de la consideración de las primeras y que pueden todas existir; en pocas palabras: no concibe sólo seres reales, es decir, *capaces de existir;* puede también construir, a imagen de estas naturalezas, *ad instar entis* ["a modo del ser"], objetos de pensamiento *incapaces de existir* fuera del espíritu (por ejemplo, el género y la especie, el sujeto y el predicado, etc.) que los antiguos llamaban "seres de razón", *entia rationis.*

Estos objetos de pensamiento, que no merecen el nombre de esencias, porque la esencia es la capacidad de existir (*esse* [138]), no son creados totalmente por nuestro espíritu;

resolviéndolas en los principios. Así pues en el sueño, estando atados los sentidos exteriores, las fuerzas interiores, tranquilas y libres del tumulto de los sentidos exteriores, pueden percibir mejor las impresiones interiores ocasionadas en el entendimiento o en la imaginación por ilustración divina o angélica, o por virtud de los cuerpos siderales, o por cualquier otro agente; así como a quien duerme le parece saborear algo dulce si le cae sobre la lengua alguna tenue flema. Pero como el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es necesario resolver en cierto modo en el sentido todo aquello de lo que juzgamos; por eso dice el Filósofo en el Libro III del Cielo y del Mundo que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, por la cual debemos juzgar de lo demás; e igualmente dice en el Libro VI de la Etica (cap. VIII al fin) que *los sentidos son extremos como el entendimiento de los principios, llamando* "extremos" a aquello en lo cual se resuelve el juicio. Pues porque en el sueño los sentidos están como atados, no puede haber juicio perfecto sino en orden a "algo", ya que el hombre se engaña procediendo con las semejanzas de las cosas como con las cosas mismas; aunque algunas veces al dormir conozca acerca de algunas que no son cosas, sino semejanzas de las cosas."]

138 "Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse", ["la esencia recibe tal nombre porque por ella y en ella la cosa

los forma con elementos que son esencias y aspectos inteligibles, antes aprehendidos en las cosas; por ejemplo: forma el objeto de pensamiento "nada" valiéndose del "ser", al cual agrega la negación; en sí mismos no son jamás sino simples no-esencias *(negaciones* o *privaciones)* —una quimera es un no-ser concebido a imagen de un animal— o *relaciones* que, aunque no pueden existir fuera del espíritu, tienen sin embargo el mismo contenido inteligible y la misma definición (*προς τι*) que las relaciones reales. Tales objetos no son cosas; sin embargo no son *puros objetos* separados de todo sujeto transobjetivo como los "fenómenos" de los modernos [139], porque son concebidos a imagen de estos sujetos (cuyo previo conocimiento suponen) y son construídos con elementos tomados de lo real; lejos de estar separados de éste, le están pues unidos por estos dos motivos. Lo real (actual o posible) sigue siendo su fundamento o su ocasión; de él toman todo cuanto tienen de consistencia objetiva. Si

existe"]. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et Essentia*, cap. I. "Non habet [ens rationis] essentiam aliquam", ["el ser de razón no tiene ninguna esencia"]. CAYETANO, *Comm. in de Ente et Essentia*, cap. I, q. 1.

[139] Agreguemos que ellos son *formados* por el espíritu antes de ser *conocidos* por él como seres de razón. Yo me valgo de la idea de la ceguera o de la idea de la muerte para significar que un hombre está privado de la vista o que ha dejado de vivir, mucho antes de conocer estos seres de razón como tales, antes de darme cuenta de que pienso *la* muerte y *la* ceguera como cosas. Bajo este punto de vista *"esse est percipi seu intelligi"* ["existir es ser percibido o entendido"] no es verdad ni siquiera del ser de razón: él existe en el espíritu antes de ser conocido; y sin duda (y he ahí por dónde la fórmula idealista se aplica al ser de razón) esta existencia en el espíritu no es en sí misma sino un *esse objectivum seu cognitum* ["ser objetivo o conocido"], pero que se refiere al *cognosci* ["ser conocido"] de los elementos reales con los que el ser de razón ha sido construído, y de las realidades según las cuales él es concebido, no al *cognosci* del ser de razón como tal. Solamente del concepto mental se puede decir pura y simplemente *"esse est intelligi* (ipsum intelligi intrinsecum)" [*"existir es ser entendido* (la misma intelección pasiva intrínseca)"]. Véase más adelante el Anejo I, § 4, IX. "Cognitio formans ens rationis non est reflexa respiciens ipsum tanquam rem cognitam ut quod, sed illa cognitio directa, quae *ipsum non ens reale, vel quod realiter relativum non est*, denominat cognitum ad instar entis vel relationis realis [...] Non ... cognitio reflexa qua praecise ens rationis denominatur cognitum ut quod, sed [cognitio directa] qua denominatur cognitum ad instar entis id quod

en orden a ellos podemos formar juicios, es porque los tratamos *como si* fueran cosas: *ratio de eis* [*non entibus*] *negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid* ["la razón trata de ellos (de los no seres) como de ciertos seres, cuando afirma o niega algo de los mismos"] [140]; y si el espíritu puede ser respecto a ellos verdadero o falso, es refiriéndose directamente a lo real que les ha servido de ocasión o de fundamento. Suprimid la naturaleza del círculo y la del cuadrado, y ya no podréis decir que el círculo cuadrado es impensable; suprimid toda naturaleza cognoscible en grados diversos de determinación, y no podréis decir que la especie es una parte del género.

Si, como lo enseña el realismo crítico de Aristóteles y de santo Tomás, el ser extramental inteligible es el objeto primero de nuestra inteligencia, y si lo real existente nos es dado antes por los sentidos, de donde extrae nuestra inteligencia sus ideas, estamos seguros de que nuestras primeras aprehensiones intelectuales no recaen sobre seres de razón. *Ab actu ad posse valet consecutio* ["del hecho se puede pasar a la posibilidad"]: puesto que hay hormigas, es posible la existencia de la hormiga. Y en cuanto a la posibilidad del ser en general, ella nos es garantida, hasta independientemente (en derecho) de toda percepción de existencia actual [141], por la primera intuición juzgante de nuestro entendimiento, que afirma precisamente que el ser no es el no-ser [142]. Mas para una filosofía que no parte sino del pen-

non est, formaliter et per se primo format ens rationis." ["El conocimiento que forma el ser de razón no es un conocimiento reflejo que lo considera como una cosa real conocida, sino el conocimiento directo que denomina conocido a modo de ser o relación real *al mismo no ser real, o lo que realmente no es relativo* [...] El ser de razón es formal y primariamente formado, no [...] por el conocimiento reflejo por el cual positivamente es denominado conocido como algo, sino [por el conocimiento directo] por el cual aquello que no es se llama conocido a modo de ser."] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log.*, II, P., q. 2, a. 4, *dico ultimo*, Reiser, t. I, p. 304.

140 SANTO TOMÁS, *in Metaph.*, Lib. IV, lect. 1, n. 540.

141 Cf. más arriba p. 154, nota 52.

142 Así "vemos de inmediato que no sólo es inconcebible, sino *realmente imposible*, que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Y afirmamos así ya el valor objetivo y ontológico del principio de con-

samiento, y según la cual el pensamiento no aprehende primero sino a sí mismo, ¿cómo estar seguros de que nuestros objetos de pensamiento no son seres de razón? Es aquí donde el Genio Maligno clava su dardo; el problema ha sido crucial para Descartes (y para Leibniz). Por un violento desdoblamiento, por una vital contradicción arraigada en el corazón mismo del idealismo, ¿no es necesario al fin preguntarse si el ser en sí mismo, a imagen del cual es pensado el ser de razón, y que de hecho es concebido desde el primer instante por la inteligencia como una realidad (posible), no es preciso, digo, interrogarse si el ser mismo no será un ser de razón?

33. Dios no crea seres de razón. Es una señal de la enfermedad de nuestra inteligencia abstractiva no poder en muchos casos conformarse a lo real sino con la condición de formar seres de razón; no podemos aprehender las deficiencias del ser sino concibiéndolas a imagen del ser [143]. "*Tunc*

tradicción *antes de todo juicio de existencia*, antes de reflexionar que esta afirmación primera supone ideas, y antes de *verificar* que estas ideas nos vienen, por abstracción, de las cosas sensibles percibidas por nuestros sentidos". R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. citado, *Rev. de Phil.*, Enero-Febrero y Marzo-Abril 1931, p. 18 de la tirada aparte.

[143] Y no podemos percibir las relaciones sino formando de ellas un concepto aparte, abstracción hecha del sujeto en donde tienen o no su fundamento. No siendo de suyo sino uno entre dos, uno entre cosas, si así se le puede llamar, sin envolver en su noción ni exigencia de existir en sí ni exigencia de existir en otra cosa, sino pura proporción de esto a aquello, la relación es un objeto inteligible que no implica necesariamente y de suyo naturaleza ontológica, y no es real sino en razón del fundamento que tiene en su sujeto. "Quia ex proprio conceptu est *ad aliud*, dice con profundidad Juan de santo Tomás, requirit fundamentum, non solum ut existat, sed etiam *ut sit capax existendi, id est, ut sit entitas realis*." ["Porque por su concepto propio es *hacia otro*, requiere un fundamento, no sólo para que exista, sino también *para ser capaz de existir, es decir para que sea entidad real*."] (Log., II. P., q. 17, a. 2.) Un entendimiento abstractivo concebirá de consiguiente este objeto de pensamiento tanto en donde tiene fundamento real en el sujeto referido a un término (la relación es entonces real, así el navío se aleja realmente de la playa), como en donde no tiene fundamento real en este sujeto, (si tiene un fundamento real, en otra parte, se tiene una relación de razón fundada en la realidad, como cuando se dice que la playa se aleja del navío). Sobre las condiciones requeridas para que una relación sea real, véase el artículo citado de Juan de Santo Tomás.

efficitur ens rationis quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et idea fingit illud, ac si ens esset" ["nace el ser de razón cuando el entendimiento se empeña en aprehender lo que no es, y la idea lo finge como si fuera ser"] [144]. Observemos aquí que, si hay seres de razón (como el círculo cuadrado, el número entero más grande, la quimera, el mejor de los mundos) que no pueden existir porque son intrínsecamente contradictorios —son los ladrones, los falsarios entre los seres de razón —, hay en cambio muchos otros, los honestos seres de razón, que no pueden existir, no porque estarían en sí mismos compuestos de notas incompatibles, sino solamente porque el pasar de ellos a la existencia es incompatible con una de sus notas objetivas. La noción de predicado no es absurda, pero sería absurdo atribuir la existencia fuera del espíritu a un predicado, que se define por cierta función que una cosa posee precisamente en cuanto conocida.

Porque los seres de razón implican en su noción una relación a algo real percibido por el espíritu, se dice que están *fundados en la realidad*. Por eso acaece que un ser de razón, que no puede existir fuera del espíritu como se presenta él mismo al espíritu, es decir, como un ser, manifiesta muy bien, en razón de su fundamento en lo real, lo que existe fuera del espíritu y no ha sido construído sino para esto. Decir que Neptuno es observado por el astrónomo es poner en él una relación de razón, pero es muy real que el astrónomo observa a Neptuno. El mal es un ser de razón en el sentido de que, para pensar la carencia de bien que debería haber en un sujeto, me veo obligado a concebirla como cierta cosa. Pero el mal existe muy real y positivamente en el sentido de que el sujeto en cuestión se halla en verdad mutilado o privado del bien que debería estar en él. El médico no encuentra la sordera en el oído y no intenta destruirla como quien quisiera destruir una colonia de bacterias; sin embargo es algo muy real la privación del sentido del oído; el ser de razón "la sordera" está fundado sobre un muy real desarreglo en la organización interna del oído.

[144] Opúsc. (apócrifo) *de natura generis*, cap. III.

Pero en el modo como nuestros objetos de pensamiento pueden ser afectados de la nota de irrealidad característica del ser de razón hay además muy diversos grados. El mal, la sordera, que se refieren al hecho muy real de que un sujeto está privado de un bien natural en él, son, en cuanto objetos puestos ante el espíritu a la manera de una sustancia o de una cualidad, no-seres; una superficie geométrica es un ser posible (si es una superficie euclidiana) afectado de una condición de razón que le impide existir en la naturaleza con la absoluta sutilidad exigida por su definición; el movimiento es la realidad por excelencia de la naturaleza sensible, pero no podemos concebirlo sin mantener mediante la memoria lo que de él ha pasado ya, de suerte que, "si el alma no existiera", el tiempo y el movimiento "no existirían" [145], es decir, no existirían con esa consistencia irreal (condición de razón) que les confiere nuestra aprehensión [146]. Importa mucho considerar la función desempeñada en nuestros conocimientos por los seres de razón fundados *in re* ["en la realidad"]: como lo veremos en el capítulo siguiente.

145 " *Ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης . . .*" "es imposible que exista el tiempo no existiendo el alma." ARISTÓTELES, *Física*, IV, 14, 223 a 26. Véase a este respecto nuestra *Philosophie bergsonienne*, 2ª edición, pp. 193-195 y XXVII-XXVIII nota 2; *Théonas*, 2ª edición, capítulo VI.

146 En estos dos últimos casos el espíritu ha "completado" lo real con cierto elemento irrealizable; tan sólo bajo este título (completivo) el objeto concebido por él es un *ens rationis*, ["ser de razón"]. Cf. CAYETANO, *in I*, 28 1, *Ad primum dubium;* SANTO TOMÁS, in *I Sent.* 19, q. 5, a. 1.

CAPITULO IV

EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA SENSIBLE

I

Los grandes tipos de saber

1. Hemos dicho que la ciencia —en el sentido preciso, aunque muy general, de conocimiento perfecto e invariable—, capta universos inteligibles inmanentes al universo de la existencia, pero que los considera aparte, para hacerlos descender de alguna manera sobre el universo de la existencia. Esos mundos del saber son universos de naturalezas abstractas (tomadas en sí mismas o en sus sustitutos) de leyes y de relaciones necesarias, mientras que el mundo de la existencia es un universo de individuos y de acontecimientos: en éste hay contingencia y azar, hay un flujo irreversible de formaciones singulares en interacción, ninguna de las cuales se reproducirá tal cual se efectuó; hay libertad; éste es el universo en que actuamos, en medio de circunstancias particulares y contingentes. Es absurdo imaginar que él pueda ser reivindicado en su totalidad por la ciencia humana, pues todo lo que acabamos de enumerar no es, como tal, objeto de ciencia en el sentido preciso de la palabra. El conocimiento del mundo de la existencia, tomado precisamente en cuanto concreto y existente, depende, desde el punto de vista especulativo, de la experiencia y de la historia, de las verificaciones de hecho, de las certidumbres de percepción y de memoria, como también de la conjetura y de la opinión bien fundada; en resumen, del trabajo de la inteligencia, en cuan-

to arraigada en el sentido; y desde el punto de vista práctico depende del arte, de la prudencia, del conocimiento por connaturalidad. La ciencia, el saber, en el sentido estricto de la palabra, no considera en ese mundo sino las necesidades inteligibles investidas en su realidad. Cada uno de nuestros tipos de saber considera en él un universo de necesidades inteligibles, y sólo este universo. Con todo, si hay un saber supremo, un saber rector, un saber de primeros principios, podrá considerar en conjunto esos diferentes universos, no para ocupar el lugar del saber particular que se aplica a cada uno de ellos, sino para conocer ese mismo saber, para defender y justificar sus principios y para crear así la unidad.

¿Cuáles son pues, al menos en sus tipos más generales, los diversos universos de inteligibilidad que nuestra inteligencia escudriña mientras trabaja, desligándose del sentido? La tradición aristotélica, lo hemos recordado ya [1], reconoce tres tipos principales que corresponden a los tres grados o tres órdenes de abstracción de los tomistas: el universo de los principios y de las leyes de la naturaleza sensible y móvil: mundo de la *Physica;* el universo de la cantidad como tal: mundo de la *Matemathica;* el universo del ser en cuanto ser, y de los objetos inteligibles que de suyo no exigen la materia como condición de realización: mundo de la *Metaphysica.*

Si intentamos llamar a tales grados de abstracción con nombres más adecuados a las exigencias de la terminología didáctica moderna, podríamos decir, refiriéndonos al vocabulario ya propuesto [2], que, si el conjunto de lo que el sujeto cognoscente puede aprehender en los sujetos transobjetivos sometidos a sus percepciones inteligibles (es decir que se ofrecen por sí mismos para convertirse en sus objetos [3], constituye de un modo general el *transobjetivo inteligible* [4], la primera zona con la cual la inteligencia humana entra en contacto en este vasto conjunto es un universo de objetos

[1] Cf. cap. II, § 12.

[2] Véase anteriormente, cap. III, pp. 156-157.

[3] Estos sujetos proporcionados (connaturales) a la inteligencia humana son las cosas corporales o sensibles.

[4] En los términos didácticos que aquí proponemos, "inteligible" se toma en el sentido de inteligible *para nosotros.*

que se pueden realizar en la sola existencia sensible o empírica: y a esto llamamos el universo de la *realidad sensible*. ¿Cómo superar este universo? O bien evadiéndonos de la realidad y renunciando a ordenar el conocimiento a ese supremo valor que es la existencia fuera de nuestro espíritu, es decir, aplicándonos a objetos que no pueden (si son realizables) realizarse más que en la existencia sensible, pero que son concebidos sin orden a la existencia: aparece entonces la segunda zona del transobjetivo inteligible, el universo de la *preterrealidad*, universo del matemático. O bien yendo más allá de lo sensible, aplicándonos a objetos que son concebidos en orden a ese supremo valor, que es la existencia extramental, pero que pueden realizarse en una existencia no sensible, no empírica: he ahí la tercera zona, la del transobjetivo inteligible, el universo de lo *transsensible* —universo del metafísico—, el cual termina en un ser (para nosotros) transinteligible que sólo es cognoscible por analogía.

2. Estos tres tipos generales de saber pertenecen al orden del conocimiento especulativo.

Pero tratándose del orden del conocimiento práctico, el espíritu, desde lo alto del saber metafísico, retorna hacia el mundo de la existencia como tal, y llega, por los grados de la filosofía moral y de las ciencias prácticas que la continúan, y luego de la prudencia, hasta el contacto inmediato de la acción singular que debe regularse. De este orden práctico [5] no tratamos aquí.

En el orden especulativo, la metafísica es el saber supremo, el saber rector, de que hablábamos hace un momento. Podemos interrogarnos con Kant si la metafísica es posible como ciencia (a lo que respondemos que sí); también podemos preguntarnos con Maine de Biran y Bergson si es en sí misma y de suyo una ciencia experimental (a lo que contestamos que no). Pero en todo caso, no hay otro saber, no hay, en particular, ciencias experimentales que compartan con la metafísica el universo de lo *transsensible* o del tercer grado de abstracción. Inversamente no hay filo-

[5] Tratamos de ello en el cap. III del tomo II y en el Anejo VII.

sofía o conocimiento ontológico que comparta con las matemáticas el universo de la preterrealidad o del segundo grado de abstracción.

En el primer grado de abstracción, en cambio, encontramos dos saberes diferentes: un saber de orden ontológico, *la filosofía de la naturaleza*, y un saber de orden empiriológico, *las ciencias experimentales* (la "Ciencia" κατ' ἐξοχήν en el lenguaje moderno) que comparten el universo de la realidad móvil y sensible. En este grado precisamente es donde se complica más hondamente el problema, o por mejor decir, el conflicto entre la ciencia y la filosofía. Hemos adquirido ya un conocimiento inicial de ese problema, tal como se presenta desde el principio a la reflexión, es decir, desde el punto de vista sobre todo metodológico del teorizante de las ciencias. Querríamos ahora intentar profundizarlo desde el punto de vista de la filosofía crítica. Para ello comenzaremos volviendo la atención sobre la ciencia físico-matemática, para examinar de nuevo la naturaleza de esta reina y diosa de las ciencias experimentales.

La física moderna considerada en su tipo epistemológico general

3. Una ciencia de esta índole, lo hemos dicho ya [6], aparece en el primer momento como una matematización de lo sensible; al pedir a la inducción un dato empírico bien establecido, mas para someterlo a una forma deductiva y a una regla de explicación de orden matemático, responde al tipo epistemológico de las "ciencias intermedias" *(scientiae mediae)* de los antiguos; dichas ciencias cabalgan sobre el orden físico y sobre el matemático: son materialmente físicas y formalmente matemáticas, de suerte que, en cuanto a sus reglas de explicación, tienen más afinidad con las matemáticas que con la física, y a la vez, en cuanto al término en donde verifican sus juicios, son más físicas que matemáticas [7].

Aquí se ha de poner bien de relieve un primer punto, que

[6] Cf. cap. II, pp. 78-87 y 106-111.
[7] Cf. anteriormente, cap. II, p. 79.

ha sido uno de los temas del capítulo consagrado a la experiencia científica; la ciencia físico-matemática no busca la naturaleza de las causas físicas considerada en sí misma. Ella trabaja sobre la realidad física, pero para considerarla desde el punto de vista formal de las matemáticas y de las legalidades matemáticas que unen entre sí las medidas tomadas por nuestros instrumentos en la naturaleza; resuelve todos los conceptos en lo mensurable, y lo que verifica la síntesis deductiva que construye es solamente la coincidencia de los resultados numéricos de ésta con las medidas efectivamente halladas. No se sigue de aquí que los seres matemáticos que intervienen en esta síntesis representen determinadamente las causas y las entidades reales que son como las articulaciones ontológicas del mundo de la naturaleza sensible [8]. La teoría física se verifica en conjunto, mediante la correspondencia establecida entre el sistema de signos que emplea y los acontecimientos mensurables experimentalmente roconocidos.

4. Mas también debe señalarse un segundo punto relacionado con la observación recordada hace un instante; que el conocimiento físico-matemático, aunque pertenece al orden matemático en cuanto a su textura formal, sigue siendo, sin embargo, en cuanto al término al cual se aplica, más físico que matemático: indirectamente intervendrán en esta ciencia preocupaciones ontológicas. Aunque no constituya una ciencia del ser físico como tal, incluirá *oblicuamente* valores ontológicos.

La red de relaciones matemáticas que intenta establecer entre los fenómenos sensibles y que constituye su objeto más formal, no puede satisfacer por sí solo ni estimular suficientemente el espíritu del sabio. Este atiende a la realidad física; en razón de esta realidad sobre la que se funda y en la que su ciencia desemboca, la tendencia invenciblemente ontológica de la razón humana y la presión ejercida, a pesar de todo, sobre ella por el principio de causalidad, deberán forzosamente obrar en él en cierta medida y se verá obligado

[8] Cf. anteriormente, cap. II, pp. 107-109.

necesariamente a integrar a su deducción matemática —en el dominio de la ciencia misma—, a integrar a la explicación formalmente matemática de las apariencias observables, un sistema, reconstruído a este fin, de principios y de causas de orden físico (ontológico). Asimismo se encontrará a menudo, en el principio inicial de una teoría nueva, la intuición de alguna entidad explicativa físicamente concebible) [9]. Y así una ciencia de esta índole envolverá una relación con el ser real, considerado no sólo como fuente inagotable de medidas a efectuar, sino también como fundamento de las reconstrucciones, poco ha mencionadas.

Es menester, no obstante, hacer notar que le es absolutamente indiferente que las entidades explicativas así construídas sean seres reales o seres de razón. Al filósofo le corresponde hacer esa distinción, si puede, entre las diversas entidades puestas en función por el físico. Éste en cuanto tal no se inquieta por ello, pues lo que a él le interesa es el valor explicativo de esas entidades en función de la red de ecuaciones de la teoría física; de modo que su apetito ontológico quedará tan satisfecho, si no mejor, con seres de razón como con seres reales.

Podría alguien ofenderse al oír al filósofo semejante lenguaje; la gran confusión surge de que uno y otro atribuyen a la palabra "real" un sentido diferente. El filósofo opone el ser real al ser de razón, en el sentido lógico y crítico ya antes puntualizado, y le interesa mucho averiguar a cuál de esas dos clases pertenecen las entidades de las que él trata. Esta oposición y esta inquisición no interesan al físico como

[9] La manipulación matemática no aparece aquí sin comprender ciertas consecuencias sobre las cuales Emilio Picard llama justamente la atención. "Si se pregunta a qué se reduce la teoría de las ondas de Fresnel, es preciso responder, y nos referimos aquí a un punto capital de filosofía científica —a un sistema de *ecuaciones diferenciales*—. Mas éstas —se lo ha olvidado algunas veces—, no han podido ser formadas, partiendo de la concepción molecular de un medio etéreo, sino concibiendo numerosas hipótesis sobre las relaciones de este éter con la materia ponderable y pasando de lo discontinuo a lo continuo a fin de obtener ecuaciones diferenciales, que luego son reducidas, para evitar dificultades analíticas inextricables, a la forma lineal, como en tantas cuestiones de física matemática. Circunstancias más o menos análogas se presentan por otra parte; y, en estas condiciones, se comprende cuán difícil

tal; por añadidura las ignora. Y pretende que, a condición de ser definidas por operaciones de medida al menos teóricamente realizables, las entidades de que se vale son reales, es decir, que expresan de un modo auténticamente físico el comportamiento real de la naturaleza. Seguramente, responde el filósofo, ellas son hechas para ésto, aun aquellas que más claramente son *entia rationis*. Mas, por otra parte, el físico agrega de inmediato, como para contrariar a su colega, que esas entidades reales son "sombras" o alusiones, y que sería ridículo pedirles nada concerniente a la naturaleza íntima de la materia...

Ser real y ser de razón en el saber físico-matemático

5. Verificamos aquí, sobre un caso típico, la importancia, señalada al final del capítulo anterior, de la función de los seres de razón en el conocimiento humano. Porque un ser de razón —el mutuo orden existente entre nuestros objetos de conceptos tomados precisamente como conocidos, es decir, según la vida que viven en nuestro espíritu— constituye el objeto especificador (¡el privilegio!) de la Lógica, podría alguien verse tentado de creer que los *entia rationis* sólo en la lógica tienen una función que desempeñar; lo cual sería un grave error. Ya el conocimiento común hace uso a cada instante de seres de razón: así, por ejemplo, siempre que decimos "*el mal* ha triunfado en esta alma" o "*ese* hombre ha sido víctima de *su sordera*" o "el sol *sale*"; *el mal* y *la sordera* son privaciones, no esencias capaces de subsistir, y en realidad el sol no sube, ni baja, ni sale, ni se pone. Las matemáticas forman constantemente seres de razón, tales como el número irracional, el número imaginario, el número transfinito [10],

es condenar definitivamente la concepción inicial de una teoría" (EMILE PICARD, *Un Coup d'oeil sur l'Histoire des Sciences et des Théories Physiques*, trabajo del 16 de diciembre de 1929, Académie des Sciences, p. 34).

[10] Pensamos que el "número" transfinito es una entidad *real posible* (de potencia absoluta) en cuanto a la *multitud trascendental* infinita en acto implicada por su noción, pero que es *de razón* en cuanto a la *unidad de conjunto* que completa esta noción (y que no es sino una unidad de aprehensión), que permite el retorno, para hablar así, y la

las especies de configuración, etc. Y es claro que un conocimiento de la realidad física que no escudriña en sí mismas, en su realidad propiamente física u ontológica, la esencia y las causas de ésta, sino que la reconstruye desde el solo punto de vista de las relaciones de medida que él encierra y según las exigencias de una deducción matemática tan general como es posible, echará mano necesariamente de muchos seres de razón como de indispensables auxiliares. En las entidades que sirven al físico para pensar sus registros numéricos en función del estado actual de los conocimientos físicos, habrá por otra parte todos los grados, desde la multitud de los *entia realia* más o menos elaborados que responden solamente a las verificaciones experimentales y traducen conceptualmente las causaciones y las estructuras observables [11] de lo real, hasta entidades como el átomo o el electrón, que aparecen, en lo concerniente a la cuestión *an sit*, como realidades (existe algo que las palabras electrón y átomo circunscriben determinadamente), y en lo concerniente a la cuestión *quid sit*, como imágenes no sólo aproximativas sino simbólicas de las partes primordiales de la organización espacio-temporal de la materia (llamémoslas seres simbólicamente reconstruídos [12]); y hasta entidades de las que ofrecen hoy día el ejemplo más notable los tiempos einsteinianos, y que son plenamente seres de razón, sustitutos de ciertas realidades cuyo valor ontológico no interesa a la

reimposición analógica del orden matemático y de las consideraciones matemáticas de igualdad, de desigualdad, etc., sobre el orden puramente metafísico al que pertenece la multitud trascendental tomada simplemente como tal.

"Dios ha hecho los números enteros, decía Kronecker; todos los demás son obra del hombre."

[11] Véase más adelante, p. 258, nota 39.

[12] WOLFERS se lamenta con razón de que "muchos investigadores hayan adquirido el hábito de razonar sobre los electrones, protones, fotones, átomos, como sobre los peones de un juego de ajedrez, olvidando que estos términos cubren todavía hipótesis, obscuridades e ideas subjetivas". (*Transmutation des Éléments*, Paris, Soc. d'édit. scientif., 1929, p. 19.). Sobre la significación física de la mecánica ondulatoria, cf. ANDRÉ GEORGE, *L'oeuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui*, § III (Paris, 1931). "Los ensayos de representación física por medios más o menos tradicionales han fracasado."

ciencia. Hablamos naturalmente de seres de razón fundados en la realidad, puesto que se fundan en el comportamiento real de la naturaleza, en medidas y hechos realmente recogidos de la naturaleza, por ejemplo, en los resultados de Michelson; siguen siendo, sin embargo, seres de razón, entidades incapaces de existir como tales en la realidad, y no tienen más valor ontológico intrínseco y directo que los modelos materiales construídos en el espacio por lord Kelvin.

6. ¿Cómo comprender esta formación de entidades explicativas que presentan en los grados más diversos el aspecto de *entia rationis*, y que, sin embargo, permanecen siempre fundadas en la realidad? No podemos responder a esta cuestión sino echando mano de una exacta doctrina de la cantidad.

Si consideramos las cosas desde el punto de vista, no del físico, sino del filósofo, y expresándonos en su lenguaje, la cantidad, es decir la extensión de la sustancia y de su unidad metafísica en partes diversas según la posición, es una propiedad real de los cuerpos; hay, en la naturaleza, dimensiones, números, medidas reales [13], un es-

[13] Cf. R. Dalbiez, *Dimensions absolues et Mesures absolues*, Revue Thomiste, mars-avril 1925. Puntualicemos aquí lo que hemos escrito en *Théonas* (segunda edición, cap. VI y notas 21 y 23): conviene, fundándose en la doctrina aristotélica de los tres géneros de relaciones predicamentales (*Metaph.*, Lib. V, cap. 15, lección 17 de Santo Tomás; cf. Juan de Santo Tomás, *Cursus Phil.*, Log. II. Paris, q. 17), distinguir la medida *de especificación* que funda las relaciones del tercer género y que regula lo mensurado *secundum commensurationem esse et veritatis* ["según la medida de la existencia y de la verdad"] (esta medida es, como tal, de orden distinto a lo mensurado), y la medida *de comparación*, que funda las relaciones del primer género, y que compara en particular un número a una unidad, una dimensión a un etalón (medida matemática).

Nuestras medidas físicas importan *relación trascendental* (o *secundum dici*) de nuestras unidades y de nuestros instrumentos con la realidad a medir; relación real *secundum esse* (real predicamental) *del primer* género que trae a nuestras unidades la cantidad medida (medida de comparación); y relación de razón *secundum esse* del *tercer* género que hace depender de nuestras medidas (la manera como nosotros la concebimos) el ser de las cosas medidas (medida de especificación).

Además de las medidas reales (ontológicas) de especificación —que pueden concernir a la cantidad misma (porque a esta categoría de

pacio real [14], un tiempo real [15], y las causas en interacción en la naturaleza desarrollan sus actividades cualitativas bajo las condiciones y modalidades de dicha cantidad real, en cuanto medidas y reguladas cuantitativamente. *In mensura, pondere et numero* ["Con medida, *peso* y *número*" (Sabiduría 11, 21)]. La realidad física abunda en riquezas entitativas irre-

medidas es a la que es necesario referir, creemos, la *mensura intrínseca* "quae est in mensurato sicut accidens in subjecto", ["que radica en lo medido como el accidente en el sujeto"], (Santo Tomás, in II Sent., dist. 2, q. 1, a. 2, ad 1; así un cuerpo es intrínsecamente "medido por sus propias dimensiones, ontológicamente determinadas)—, hay en la naturaleza medidas reales de comparación, que son medidas ontológicas, según las cuales las cosas, y en particular sus dimensiones, son extrínsecamente determinadas y vinculadas las unas a las otras en una unidad de coordinación o de subordinación ("unumquodque mensuratur simplicissimo sui generis" ["cada cosa es medida por lo más simple de su género"], *Summa Theol.*, I, 10, 6; cf. *in Met.*, Lib. X, lec. 2), y que el filósofo puede llamar números (en el sentido en que, según Santo Tomás, como lo recordamos antes, el número existe *a parte rei* ["por parte de la cosa"], y como numerable antes de ser numerado), pero que no tienen nada que ver con los números hallados por un observador (números del físico). Es así cómo, por ejemplo, el tiempo ligado al movimiento más fundamental (que los antiguos buscaban del lado de los movimientos siderales, que hoy se buscaría más bien en los movimientos intraatómicos o del movimiento de la luz) mide los otros tiempos del universo material. (Santo Tomás dirá de igual manera, porque el concepto de medida puede ser empleado analógicamente, que no hay sino un *aevum* ["perpetuidad"], medido por la duración del primer ángel.) Pero el metro o el etalón de la naturaleza se nos escapa porque en realidad no hay aquí metro o etalón que pueda aplicarse a una cantidad; solamente existe el fundamento ontológico de una aplicación de esa índole. Si hay metros y etalones, son los que la inteligencia creadora ha tenido en vista.

Santo Tomás explica *(in Phys. Arist.* Lib. IV, lect. 23) que sin un espíritu que enumere no puede haber *enumeración*, pero sí número: "Sicuti possunt esse sensibilia sensu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus non existente numerante"; ["Así como pueden existir los seres sensibles no existiendo el sentido, así también pueden existir los numerables y el número no existiendo el numerante"]. Equivale a decir que entonces ese número no es numerado (en acto). No se puede llamarle "número numerado" sino porque se ofrece a la numeración. "Numerus numeratus dicitur ... id quod numeratur actu, vel quod est numerabile"; ["Se dice número numerado ... aquello que es numerado en acto, o lo que es numerable"]. *(Ibid.*, lect. 17.)

[14] Véase más adelante §§ 18 y 19.

[15] Cf. THEONAS, *loc. cit.*, y notas 9, 14, 15, 16, 17.

ductibles a la cantidad; pero en razón de su materialidad, y porque emana de la sustancia de los cuerpos mediatizada por la cantidad, ese mundo de cualidades está intrínsecamente sometido a las determinaciones cuantitativas (por eso es accesible a nuestras mediciones extrínsecas y artificiales). La cantidad así considerada ontológicamente, como primer accidente de las sustancias corporales y como matriz de las actividades cósmicas, es objeto de la consideración del filósofo de la naturaleza, quien por otra parte es incapaz de pasar de ahí al conocimiento de las determinaciones cuantitativas a las que están sometidas las cosas del mundo físico, y de encontrar para el uso del hombre los metros y patrones de la naturaleza.

Mas la cantidad puede todavía ser considerada de otra manera: extraída de su sujeto por la *abstractio formalis*, puesta por sí misma delante del espíritu, constituyendo por sí sola un universo de conocimiento separado (universo de la preterrealidad); es entonces considerada, no ya ontológicamente o desde el punto de vista del ser, sino cuantitativamente o desde el punto de vista de las relaciones mismas de orden y de medida que entre sí mantienen los objetos de pensamiento discernibles en ella como formas o esencias que le sean propias. Así considerada, es ella el objeto del matemático. Comprendo bien que, para muchos teóricos modernos de las matemáticas puras, éstas no tienen objeto, sino relaciones lógicas puramente formales, de tal suerte que, según la célebre definición de Bertrand Russell, se reducen a "un estudio en el que se ignora de qué se habla y en el que no se sabe si lo que se dice es verdad", a una disciplina sin contenido, a la que tal o cual contenido objetivo sobrevendría proporcionado sólo por la física. Pero esta tendencia nominalista no ha prevalecido, a nuestro modo de ver, en matemáticas, sino porque a las valiosas adquisiciones racionales representadas por el desarrollo de la axiomática [16] se ha agregado un abandono injustificado de la intuición.

[16] Como lo observa con razón René Poirier (*Essai*, pp. 126-127), "puede llamarse axiomática una doctrina en donde sean puestos en evidencia los postulados y los indefinibles. Toda ciencia formal rigurosa es entonces axiomática. Pero tal término puede también designar, por oposición a otra teoría que pretende conservar en las nociones primitivas

La intuición de la que aquí hablamos no es una intuición inteligible (ni una intuición pura en el sentido kantiano), como durante mucho tiempo lo creyeron los geómetras que tomaban como objeto propio un mundo de modelos platónicos forjados en un medio amorfo anterior a las figuras que lo especifican (hasta eterno y condicionante del universo) y que sería "el espacio"; no es tampoco una intuición experimental, dependiente de la percepción externa, de las observaciones y medidas que efectuamos gracias a nuestros sentidos e instrumentos. Es una intuición imaginativa, una intuición del "sentido interno", que no depende de la percepción externa sino presupositivamente, como la imaginación misma. Nos explicamos esta función de la imaginación porque la cantidad, por ser el primer accidente de la sustancia corporal, precede (con una prioridad de naturaleza) a todo el orden cualitativo (energético y físico), y de consiguiente, a todo el orden sensible, y sin embargo es conocida

su comprensión acostumbrada, las teorías en donde se renuncia a atribuir a estas nociones un sentido cualquiera, y sólo se ven en ellas simples términos cuya significación total consiste en ser empleadas según tales o cuales convenciones formales. En este sentido, la geometría intuitiva corriente no es axiomática, mas la de Hilbert sí, más o menos perfectamente. La ambigüedad aparece en fórmulas como la siguiente, que todo el mundo acepta sin entenderla de la misma manera: toda ciencia teórica debe tender a la fórmula axiomática. Adoptando el primer sentido, quiere decir que debe ser expuesta de una manera rigurosa, hipotético-deductiva. Si adoptamos el segundo, llegamos a esta conclusión más sediciosa: toda ciencia pura consiste en la invención de un algoritmo, privado de suyo de toda especie de sentido objetivo, y dispuesto de tal manera que los juicios emitidos a su respecto correspondan a los juicios de experiencia, de una manera puramente simbólica y verbal. En otros términos, una teoría verdaderamente abstracta de los fenómenos está formada de símbolos desprovistos de sentido". A diferencia de R. Poirier, no creemos por nuestra parte que la primera tesis encierre la segunda.

Puédese uno preguntar, por otra parte, si al lado del desenvolvimiento de lo axiomático, el de la ciencia físico-matemática no ha sido en parte la ocasión de la perturbación epistemológica por la cual los modernos, desconociendo una de las primeras jerarquías del saber, tienden a integrar, en cuanto se le da un contenido, la matemática con la física; en desquite, una justa apreciación crítica de la ciencia físico-matemática como *scientia media,* por lo mismo que exige una exacta noción de los tipos epistemológicos puros que en ésta se encuentran, debe restituir a las matemáticas su contenido independiente y su rango superior.

en sí misma por el sentido, mediante las cualidades sensibles, pero teniendo en cuenta, por lo demás, toda una educación sinérgica de la percepción (ya que es un "sensible común"): la imaginación al servicio de la inteligencia puede, en consecuencia, penetrar en el mundo de la cantidad pura, abstractivamente despojada de la materia sensible —y esto en la medida misma en que la imaginación, si bien presuponiendo el sentido externo, está libre de él (quiero decir con esto que sus objetos no están sometidos a las condiciones de relatividad que afectan *hic et nunc* a los de la percepción y que provienen de una dependencia actual respecto a las circunstancias físicas externas); los esquemas intuitivos de la imaginación —que de ninguna manera son el objeto propio de las matemáticas, sino sólo el símbolo o la ilustración sensible de tal objeto— nos manifiestan así sensiblemente, pero de una manera independiente de toda condición experimental, esencias y propiedades que de suyo preceden al orden sensible y son independientes de él. Y este papel de la imaginación, si no suprime en nada la estricta y minuciosa racionalidad de las verificaciones lógicas, como los intuicionistas con suma frecuencia parece lo han creído, es sin embargo indispensable, porque el objeto no es aquí, como en metafísica, puramente inteligible: es preciso que la constructibilidad en la intuición imaginativa manifieste *ad sensum* la posibilidad intrínseca de las entidades consideradas por el espíritu, ante todo de los indefinibles que están en el origen de la ciencia, y nos asegure así que, lejos de envolver cierta incomposibilidad secreta, son verdaderas esencias, sobre cuyo fundamento podrán por otra parte edificarse a su vez seres de razón capaces de existencia ideal.

Cualesquiera sean las entidades construídas o reconstruídas por el método axiomático, —las cuales, cuando no son directamente figurables en la intuición, caen, al menos indirectamente y por analogía, en el campo de lo imaginable, como las multiplicidades no-euclidianas, cuya legitimidad se impuso a todos los geómetras el día en que, siguiendo a Beltrami se demostró que era posible una traducción euclidiana de ellas— aparecen, por esta referencia a las fuentes intuitivas de las matemáticas, como constituyendo para

éstas un contenido, un campo de verdad y de inteligibilidad propio — y del todo independiente en sí mismo (si no en las vías precientíficas, que hasta allí conducen nuestro espíritu) de las verificaciones físicas y de las existencias experimentables; del mismo modo la confusión de las matemáticas y de la lógica proviene de una ignorancia fundamental de la verdadera naturaleza de la lógica; una ciencia no reflexiva que no encuentra, como la lógica, su objeto propio en los objetos de las otras ciencias en cuanto considerados en el espíritu ("precisamente en cuanto conocidos"), tiene necesariamente un dominio propio de naturalezas cognoscibles, un contenido objetivo propio y directo.

Este contenido objetivo del saber matemático está formado de consiguiente, como lo habían visto los antiguos, aunque sobre sus principios deba hoy construirse toda una nueva síntesis, por los seres de la cantidad tomada en cuanto tal, por sus formas y "cualidades" [17] propias, por las estructuras relacionales y por las propiedades de orden y de medida que pueden descubrirse en la cantidad continua y en la cantidad discreta, si bien las incesantes conquistas de las matemáticas modernas obligan a ampliar como por elevaciones lógicas sucesivas, a revisar y a perfilar muchas nociones ya admitidas sobre estos seres, y aunque, por una especie de esfuerzo hacia una espiritualización absoluta de todo el conocimiento matemático, el número tiende desde hace tres siglos a reducir y a absorber el dominio irremediablemente potencial de lo continuo, y por otra parte a evadirse, si fuera posible, de la cantidad en sí misma y de la espacialidad, para extender su imperio sobre la multitud trascendental. Sea como sea, estos seres matemáticos, lo hemos observado ya, hacen abstracción no solamente de la existencia sino del orden mismo a la existencia; por eso pueden ser *indiferentemente*, y aun permaneciendo legítimos objetos de ciencia, ya *reales* (en el sentido filosófico [18]), ya de *razón*. Y precisamente los admirables descubrimientos de las matemáticas modernas se deben a la decisión con que entraron en el campo del ser de razón y de la pura idealidad.

[17] Véase anteriormente, cap. II, p. 70, nota 26.

[18] Es evidente que aquí el vocablo "real" no se toma en el sentido

7. En consecuencia, es fácil comprender por qué el físico-matemático, al efectuar de lo real físico una exégesis matemática —lo cual es posible precisamente porque la cantidad, que es el primer accidente de los cuerpos, es captada por el conocimiento matemático en un grado de abstracción y de inmaterialidad más elevado que el grado físico [19]—, sentirá

bajo el cual el matemático distingue los números reales de los imaginarios. Los números irracionales son números reales en sentido matemático —y el filósofo debe considerarlos seres de razón, como a los números imaginarios. El número imaginario recibe el nombre de tal porque no corresponde verdaderamente a la *noción* de número; es una expresión analítica.

[19] "Mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica; superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt: et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicalium salvantur in naturalibus, et non e converso." ["Los seres matemáticos se llaman así y se forman por abstracción de los naturales; mas los seres naturales se hallan apuestos a los matemáticos, pues añaden a éstos la naturaleza sensible y el movimiento, de que hacen abstracción los matemáticos: y así se ve claramente cómo lo que constituye la razón de los seres matemáticos subsiste en los naturales, pero no al revés."] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *in de Coelo et Mundo*, Lib. III, lect. 3. Por eso quien estudia la naturaleza puede en sus demostraciones usar principios matemáticos: "Magnitudo addit positionem supra numerum; unde punctus dicitur esse unitas posita. Similiter autem corpus naturale addit materiam sensibilem super magnitudinem mathematicam: et ideo non est inconveniens si naturalis in demostrationibus utatur principiis mathematicis." ["La magnitud agrega una posición al número; por eso el punto se dice que es una unidad puesta. De igual manera el cuerpo natural agrega a la magnitud matemática la materia sensible: y de consiguiente nada impide al naturalista valerse en sus demostraciones de los principios matemáticos."] (*Ibid.*, Lib. I, lect. 3. Cf. anteriormente cap. II, p. 75, nota 30.

Este uso de los principios matemáticos en el conocimiento de la naturaleza puede permanecer accidental y representar una suerte de prestación obtenida de las matemáticas por el *naturalis*, o bien ser esencial a la ciencia considerada, que es entonces propiamente una *ciencia media;* es claro que diversos grados de "matematización" accidental deben conducir progresivamente de la ciencia puramente física a la *scientia media*. La físico-matemática de los modernos realiza el tipo de la *scientia media* de una manera perfecta. Por el contrario, pensamos que el uso de las matemáticas en biología, por ejemplo, o en psicología, jamás llegará a subordinar típicamente estas disciplinas a las reglas de explicación matemáticas.

la misma indiferencia que el matemático respecto al carácter de *ser real* o de *ser de razón* de las entidades que él emplee, y hasta podrá ser llevado, como lo vemos hoy, a utilizar, en la explicación de la realidad extramental, lo que los matemáticos le ofrecen como más ciertamente inepto para existir fuera del espíritu. Por eso el universo que él construya será infigurable, tan infigurable como los seres de razón matemáticos empleados en su construcción, y que no son ya directamente representables a la intuición imaginativa como los *entia realia* de la geometría euclidiana y de la aritmética del número entero.

Pero los seres de razón matemáticos están fundados sobre los seres reales matemáticos, y éstos han sido extraídos, por la abstracción matemática, de la experiencia del mundo real, captados en el seno de esta misma cantidad real que el filósofo considera por su parte ontológicamente. Dicha cantidad está ahí; ella es la que, en definitiva y del modo más radical, funda en la realidad las entidades construídas por el físico para unirse, a partir de las constelaciones matemáticas, a la tierra de la naturaleza, de donde él saca las medidas efectuadas con la ayuda de sus patrones convencionales, y de donde ha partido para elevarse a este cielo: circulación indefinida gracias a la cual la ciencia físico-matemática crece sin cesar.

En fin, aunque esta ciencia no se preocupa de lo ontológico como tal, reunirá, robusteciéndose así, hechos físicos que, por más encubiertos que estén en las teorías tan difícilmente formulables fuera de ellas, tienen sin embargo de suyo su valor propio e independiente; y entre las entidades que construya, tendrán aquéllas un índice de realidad más potente y envolverán menos condiciones de razón que se relacionarán más directamente (quiero decir con menos interposiciones teóricas) con los datos experimentales; asimismo los progresos que, al hacer uso con creciente amplitud de la idealidad matemática, realizará la física teórica, parte la más especulativa de la físico-matemática, no deben hacer olvidar el inmenso tesoro de resultados puramente físicos, de hechos y de causaciones observables, en resumen, de *entia realia* —de orden por otra parte más particular, y menos

interesantes para el filósofo—, acumulados por la física de laboratorio, es decir, por la parte más experimental de la físico-matemática.

Explicación ontológica y explicación empiriológica (y refundiciones de la noción de causalidad)

8. Al sufrir plenamente la atracción de la explicación matemática, y al hacerse informar por ésta, la física —he ahí la gran revolución científica cumplida por Vinci, Galileo y Descartes— ha conquistado su autonomía en orden a la filosofía. Más o menos completa y rápidamente, las otras ciencias experimentales han seguido su ejemplo. Se ha asistido en los tres últimos siglos, y continuamos asistiendo aún, a una liberación general de las ciencias de los fenómenos. Al querer caracterizar la manera cómo se ha producido esta liberación, diremos que se ha constituído, al lado del léxico conceptual de la filosofía, que es de orden ontológico, un léxico conceptual completamente diferente, de orden empiriológico.

Cuando observamos un objeto material cualquiera, que es como el lugar de reunión de dos conocimientos: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, nos hallamos en presencia de una especie de flujo sensible estabilizado por una idea, dicho en otros términos, de un núcleo ontológico o pensable manifestado por un conjunto de cualidades percibidas *hic et nunc*. (Encuentro en una excursión botánica una planta que me es completamente desconocida. Es un ser de cierta especie, que mi vista, mi olfato y mi tacto exploran ávidamente para discernir en él ciertas notas características. Puedo entonces preguntarme: ¿qué es un viviente vegetativo? Puedo decirme: ¿cómo clasificarlo en mi herbario?). Resulta de ahí que hay en un caso semejante dos maneras de resolver nuestros conceptos; una resolución ascendente hacia el ser inteligible en la cual mora lo sensible, aunque indirectamente y al servicio del ser inteligible, como connotado por él; y una resolución descendente hacia lo sensible y lo observable como tales [20], en la que sin duda no renun-

[20] Cf. anteriormente, cap. II, pp. 73-74.

ciamos absolutamente al ser (sin lo cual no habría ya pensamiento), pero en donde éste pasa al servicio de lo sensible mismo, y ante todo de lo mensurable, y no es más que una incógnita que asegura la constancia de ciertas determinaciones sensibles y de ciertas medidas, y que permite trazar límites estables que encuadran el objeto del sentido. Tal es la ley de resolución de los conceptos en las ciencias experimentales. Llamamos a estos dos tipos de resolución de los conceptos o de explicación: *ontológico* (en el sentido más genérico del vocablo [21]), y *empiriológico* o *espacio-temporal* respectivamente.

Es evidente que en la explicación "ontológica" el ser no es considerado (en cuanto se continúa, como en el capítulo presente, en el primer grado de abstracción) sino en orden a los datos sensibles y observables. Pero el espíritu va hacia él, para buscar la naturaleza íntima y las razones inteligibles; por eso llega, siguiendo esa ruta, a nociones como las de sustancia corporal, cualidad, potencia operativa, causa material o formal, etc., las cuales, aunque se refieren al mundo observable, no designan objetos en sí mismos representables en el sentido y expresables en una imagen o en un esquema espacio-temporal; dichos objetos no son definidos por observaciones o mediciones a efectuar de un modo determinado.

En la explicación "empiriológica" hay todavía, por otra parte, como lo mencionábamos poco ha, ontología; se trata, en efecto, de un conocimiento intelectual, pues por darnos a la ciencia experimental no nos convertimos en irracionales; en este sentido el sabio, como todo hombre, queda siempre sin salir de la ontología, aunque ésta no esté en él sino en su

[21] El vocablo "ontológico" así empleado supera en mucho la esfera de esta parte de la filosofía que es la ontología o metafísica general. Designa un carácter común a todas las disciplinas filosóficas. Agreguemos, para prevenir todo equívoco, que la *ontología* así entendida no acapara de ninguna manera la exigencia y el cuidado de lo real. Estos no son menores en el saber empiriológico que en el ontológico, aunque se manifiestan de un modo distinto; erraría quien en este punto considerara nuestro pensamiento como opuesto al de Meyerson. La física, cuando construye seres de razón, procede así sólo para apoderarse mejor —según su modo propio de concebir y de explicar— de la realidad observable.

sentido indirecto y oblicuo; lo ontológico no interesa aquí por sí mismo, mas sólo a título de representaciones y definiciones empíricas o de entidades físico-matemáticas. El espíritu va entonces al objeto como al origen de ciertos registros constantes, como a un complejo designable por su contacto con nuestros sentidos y nuestros instrumentos de una manera determinada: de tal modo que el tipo o las condiciones esenciales de *observabilidad* del objeto desempeñarán un papel determinante respecto a la explicación científica. Todas las nociones derivadas introducidas por la ciencia para "mejorar la descripción, de manera que los árboles no oculten el bosque", no hacen más que condensar lo observable y lo medible. Y si el análisis conduce a términos no aprehendidos en sí mismos por los sentidos (o, si se trata de psicología, por la introspección, porque no toda psicología experimental es necesariamente behaviorista), éstos siguen siendo siempre concebidos con relación a registros y a percepciones imaginarias (hasta imposibles de hecho, como en el caso del éter, por ejemplo), y como observables ocultos, indirectamente aprehendidos, gracias a observables patentes que los exigen; todas las nociones empleadas se mantienen así estrictamente en el orden de lo que cae, podría o habría podido caer bajo la experiencia del sentido [22]. Bajo este aspecto y para abreviar, se puede decir que la explicación empiriológica no tiene valor ontológico, es decir *directamente* ontológico; ella no alcanza el ser de las cosas sino oblicuamente y como fundamento indirecto, sin darlo a conocer en sí mismo. Trabaja sobre las naturalezas o esencias del mundo corporal, pero éstas no son como tales su objeto propio.

9. En esta categoría de lo empiriológico se deben distinguir dos tipos de explicación en absoluto diferentes, según que el contenido empírico (es decir, aquí lo mensurable) reciba su forma y su regla de explicación de las matemáticas, —se tiene entonces un tipo de explicación "empiriométri-

[22] He aquí lo que, en el modo de conducirse las ciencias de la naturaleza, da un fundamento a la noción kantiana de fenómeno (hecha abstracción del sistema filosófico en donde tal noción está incluída).

co", característico de las ciencias físico-matemáticas—, o según que el contenido empírico (aquí lo observable en general) envuelva una forma y una regla de explicación puramente experimentales — se tiene entonces un tipo de explicación "empirio-esquemático" [23] característico de las ciencias de observación no matematizables, o al menos no matematizadas. Volveremos más adelante sobre esta distinción. Por el momento queremos observar tan sólo que, en un caso como en otro, el léxico empiriológico propio de las ciencias de los fenómenos tiende a constituirse en una independencia más y más perfecta respecto al léxico ontológico de la filosofía [24].

Esta especie de purificación está particularmente avanzada en la física. Sea por elaboración de conceptos nuevos o refundición de definiciones, sea por un uso nuevo, aplicado totalmente a las verificaciones sensibles, de conceptos comunes (de origen filosófico o prefilosófico), las ciencias como la biología o la psicología experimentales, que se pueden referir —pronto diremos en qué condiciones, y con qué reservas—, al tipo empirio-esquemático, tienden también a formar para sí un léxico nocional cada vez más autónomo. Permaneciendo en una continuidad mucho menos precaria con la filosofía, les es más difícil que a la física aislar este léxico nocional, impedir que se deje invadir por conceptos filosóficos que, en este dominio, darían lugar a seudoexplicaciones. Sin embargo ellas se aplican a ello con perseverancia; hasta se las ve, en su anhelo de asegurar esta independencia, preferir con frecuencia un instrumental conceptual rudimentario (como el sistema de nociones psicológicas empleadas por la escuela freudiana [25]).

Así pues, de una manera general, en todo este registro empiriológico, la resolución de los conceptos se hace en una

[23] Entendemos por ello que la experiencia no es pensada o racionalizada según una ley de conceptualización matemática, sino según *esquemas* a su vez experimentales descubiertos en los fenómenos por la razón.

[24] He aquí lo que un sabio eminente llama "una declaración de libertad tendiente a un desenvolvimiento autónomo". A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde physique*, p. 17.

[25] No olvidamos que, a pesar del valor del método de investigación psicoanalítico, la psicología (empiriológica) de Freud está en su raíz contaminada por una filosofía general fundamentalmente errónea.

dirección infrafilosófica. No hay interés por *lo que* las cosas *son en sí mismas;* lo que importa son las posibilidades de verificación empírica y de medición que representan; es también la posibilidad de vincular entre sí, según ciertas leyes estables, los datos proporcionados por estas verificaciones y medidas; toda definición deberá hacerse, no ya "por el género próximo y la diferencia específica", sino por propiedades observables y mensurables bien determinadas, cuyos medios de señalamiento y de verificación práctica se asignarán en cada caso.

La posibilidad de observación y de medición reemplaza así en un saber de esa índole a la esencia o quididad buscada en las cosas por la filosofía.

El registro de la condicionalidad (que mantiene al espíritu en lo sensible e imaginable) tiende también a sustituir al de la causalidad, el cual, cuando es puro, hace pasar de inmediato a razones de ser no representables a los sentidos.

10. Al menos en eso consiste *el ideal* al que tiende el saber empiriológico. De hecho su material noemático está lejos de ser homogéneo, y si procediéramos a realizar cortes de profundidad, veríamos escalonarse, en una misma función nocional, una serie de capas de conceptualización que presentan densidades inteligibles y, por decirlo así, índices de refracción diferentes. No solamente, por ejemplo, la existencia de naturalezas o esencias estables en el mundo corporal es un postulado de la prefilosofía del sabio, sino, en el uso mismo de la ciencia, la noción natural que el sentido común proporciona de estos núcleos ontológicos continuará desempeñándose sobre ciertos planos, mientras que sobre otros será reemplazada por la noción científicamente refundida de posibilidad de medición.

Del mismo modo el sabio usará simultáneamente, en planos diferentes de conceptualización, una noción ontológica, suministrada en estado confuso por el sentido común y encarnada por él en una relación observable o mensurable, de la "causa" como actividad productora del ser —y de una noción empirio-ontológica vulgar (y a decir verdad, intrínsecamente ambigua) de la "causa" como fenómeno produc-

tor de otro—; y de una noción empirio-ontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la "causa" como fenómeno al cual está ligado otro en una universal concatenación necesaria en la que se expresa una "ley" del mundo —y en fin de una noción empiriológica pura de la "causa" (abandonado todo contenido filosófico) como acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno o como constelación de determinaciones observables y mensurables a las que está ligado un fenómeno, noción que halla su expresión perfecta en la formulación de las conexiones físicas con la ayuda de relaciones matemáticas como las que proporcionan el cálculo diferencial o el cálculo tensorial. En este plano de la condicionalidad, la idea de acción transitiva, que no ha cesado de transformarse a través de las diversas máscaras de la causalidad, las que sólo hemos descrito aquí de una manera breve, ha pasado completamente a ser una codeterminación fenomenal.

Al mismo tiempo la ciencia llega bajo este punto de vista, como lo vemos en nuestros días, a una especie de punto crítico. Al progresar en su línea propia ve cómo ciertas de sus leyes adquieren la forma de leyes estadísticas, que dejan en un segundo plano las determinaciones causales, y cómo otras se transforman en lo que se ha llamado leyes-identidades o "truísmos", que explican el comportamiento de las cosas por ese mismo comportamiento, convertido, gracias a algunos disfraces matemáticos, en propiedad de la estructura de un mundo fabricado expresamente por el espíritu (lo cual de un modo particular acontece con la refundición geométrica de ciertos capítulos de la física, como el de la gravitación).

Pero sobre todo, una vez franqueado el umbral del mundo atómico, ella descubre que la mecánica no puede dar razón del movimiento de una partícula de un modo en cada instante enteramente determinado.

La mecánica ondulatoria nos enseña que es imposible asignar una trayectoria determinada a la partícula asociada a un grupo de ondas; éste permite solamente conocer la probabilidad de la presencia de esta partícula en un área más o menos extensa, y la partícula no puede jamás tener a la

vez un emplazamiento y una energía perfectamente definidos; la mecánica cuántica de Heisenberg y Born, que se armoniza con la mecánica ondulatoria de Luis de Broglie y Schrödinger, pero mostrando que es necesario dar a los principios de esta última una significación estadística, y no ver en la onda asociada más que un puro símbolo matemático, renuncia igualmente a la posibilidad de seguir el movimiento de cada partícula. La ciencia llega así al "principio de indeterminación" o a las "relaciones de incertidumbre" de Heisenberg; no es posible determinar la velocidad de una partícula sin dejar en el mismo instante su posición en la indeterminación, ni determinar su posición sin dejar al mismo tiempo su velocidad en la indeterminación [26]; para observar con exactitud la posición de un electrón sería necesario perturbar su velocidad (iluminándolo con una luz de pequeña longitud de onda, cuyo quantum tiene una gran energía), y para medir con precisión su velocidad sería menester (no iluminándolo sino con una luz de gran longitud de onda y pequeño quantum) hacer incierta su posición. En definitiva, es necesario sacrificar "la idea tradicional que atribuye a los corpúsculos una posición, una velocidad y una trayectoria bien determinadas"; tampoco se puede ya atribuir "una energía bien definida al corpúsculo, sino solamente hablar de la probabilidad de manifestarse con tal energía" [27]. El tren de ondas no es, según la palabra de Heisenberg, más que un *paquete de probabilidad.*

Y tenemos así a la ciencia en la necesidad de renunciar al determinismo, precisamente bajo la forma en que éste es "científico", y significa, no que el curso de los acontecimientos de la naturaleza excluye toda contingencia, sino simplemente que las leyes de la naturaleza permiten —suponiendo tales circunstancias dadas en tal instante— determinar estrictamente la manera como en un instante siguiente se presenta a la observación y a la medida tal fenómeno

[26] Puntualicemos: el producto del error sobre la posición por el error sobre el estado de movimiento es siempre por lo menos igual a la constante de Planck *(h)*.

[27] LOUIS DE BROGLIE, *Introduction à l'Etude de la Mécanique ondulatoire*, Paris, 1930, p. 150.

material [28]. He aquí el principio de causalidad —bajo la forma misma de codeterminación fenomenal a la cual la ciencia lo ha reducido— expuesto a decepciones, lleno de lagunas, destituído de su valor universal. Resultado contra el cual el abandono del punto de vista propiamente ontológico (filosófico) no permite en verdad protestar: con una ciencia decididamente entregada a la empiriología o a la empiriometría pura, y cada vez más cautivada por el ser de razón

[28] Importa señalar aquí un equívoco cuya víctima común es el público (y muchas veces los mismos sabios) y que constituye en verdad un grosero sofisma.

Para el sabio el principio filosófico *natura determinatur ad unum*, del cual se trató ya, cap. II, §§ 3 y 4, se traduce, en el plano empiriológico, por la fórmula: "el estado inicial de un sistema [material] sustraído a toda acción exterior determina enteramente sus estados ulteriores", o también: "si se da en cierto instante el estado de un universo [compuesto, por hipótesis, de agentes puramente materiales], el estado de ese universo en un instante ulterior cualquiera se halla enteramente determinado", que es la fórmula misma del determinismo *científico*.

Pero al enunciar esta fórmula se presupone implícita o explícitamente que uno se halla en presencia de sistemas puramente materiales, de agentes y de fenómenos puramente materiales (en el sentido filosófico del vocablo, es decir, cuyo comportamiento depende por entero de las naturalezas en interacción), para los cuales la ley de causalidad adquiere precisamente esta forma. El determinismo científico es así un determinismo *condicional* ("suponiendo que no haya sino agentes puramente materiales"), no es en modo alguno el determinismo absoluto, el determinismo como doctrina *filosófica*, el que niega la posibilidad del libre albedrío. Valerse de esta fórmula para argumentar en favor del determinismo filosófico y para concluir que no puede haber ahí agentes espirituales y libres, cuyo modo de obrar, en cuanto libre, escapa por definición al dominio de las ciencias de la materia, y cuya acción, sin por eso cambiar nada de las leyes propias de la materia misma, impide, por la introducción de un nuevo factor (no material), que el estado inicial del sistema en donde ellos se hallan determine enteramente sus estados ulteriores; eso es un simple escamoteo.

Igualmente la fórmula del determinismo científico presupone dadas todas las condiciones del estado inicial (o del estado considerado en tal instante); de donde se sigue que el estado ulterior se halla determinado. Pero de ninguna manera dice que ciertas condiciones de ésas no pueden ser simples posiciones de hecho (dependientes, por ejemplo, de una intersección de líneas causales, o, si se trata del estado absolutamente inicial, de una decisión arbitraria). Por eso, como se ha demostrado en el capítulo II, el determinismo científico no excluye la contingencia en el sentido filosófico de este vocablo.

matemático (a la nueva física debemos el haber aclarado plenamente este concepto), aparece clara la necesidad de llegar hasta ahí. Pero los sabios no parecen aún resignarse fácilmente, porque su trabajo de investigación adquiere impulso en la común creencia en el principio de causalidad; anhelan con Einstein que la "estricta causalidad" llegue a recobrar algún día su soberanía en el campo de la física [29]. Mas desde 1927, en que Einstein manifestaba este anhelo, la microfísica parece, por el contrario, acentuar su tendencia "indeterminista" [30]. Cualquiera sea la forma que ella deba asumir en el porvenir, y aun si pudiera retornar nuevamente a los métodos o sólo a la idea [31] de determinación estricta,

[29] "El método diferencial de Newton sólo resulta inadecuado en la teoría de los quanta: aquí, en efecto, la causalidad estricta nos es deficiente. Mas aun no se ha pronunciado la última palabra. Ojalá el espíritu del método de Newton nos permita establecer el acuerdo entre la realidad física y el rasgo característico más profundo de la enseñanza de Newton, la estricta causalidad" (*Message à propos du centenaire de Newton*, "Nature", 26 de marzo de 1927, p. 467).

[30] Al contrario de Einstein, Dirac considera como definitivamente excluída la posibilidad de un retorno a la "estricta causalidad". "Puesto que la física no trata sino de las dimensiones observables, la teoría determinista clásica es indefendible... También en la teoría de los quanta se parte de ciertos números y se deducen de ellos otros números. Intentemos penetrar en la esencia física de estas dos series de números. Las perturbaciones que un observador introduce en un sistema al estudiarlo detenidamente están sometidas a su vigilancia y son actos de su libre voluntad. Son únicamente los números que describen estos actos de libre albedrío los que pueden ser tomados como números iniciales para un cálculo en la teoría de los quanta..." (Memoria al Congreso Solvay de 1927.) Así, aplicado rigurosamente el principio: "la física no trata sino de dimensiones observables", el físico se ve precisado a darse cuenta de la parte inalienable que él mismo y "sus actos de libre albedrío" toman en su cálculo de los fenómenos; por eso no puede observar sino con el auxilio de medios materiales, no como espíritu puro. (Cf. más adelante, p. 303-304).

[31] Sabido es que M. Paul Langevin se esfuerza, procediendo a una nueva refundición de la representación física, en realizar el anhelo de Einstein y en superar la crisis indeterminista. (Cf. ANDRÉ GEORGE, *L'oeuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui*, Paris, éd. du Cerf. 1931; el autor se refiere a una lección de Langevin en el Colegio de Francia y a conferencias pronunciadas por él en la Unión Rationaliste en 1930, no publicadas aún en la fecha en que escribimos.) Langevin observa que la cuestión: "¿es posible seguir el movimiento de una partícula

lo que al filósofo interesa y lo ilustra singularmente sobre la naturaleza del saber empiriológico (y lo que justifica esta digresión), es el hecho de que ella haya podido un día conocer, en orden a la causalidad, el estado tan característico en que la vemos en nuestros días.

11. Así se echa de ver —volviendo al tema del que partiéramos— la heterogeneidad de los materiales de idéntica línea nocional empleados por la ciencia. Un vasto campo de análisis crítico se abre ahí a nuestra consideración, que no hemos querido sino indicar de pasada. Lo esencial es comprender que sería un gravísimo error considerar de una manera estática la ciencia como terminada, "constituída integralmente" (no sólo desde el punto de vista de su exten-

determinando en cada instante su agilidad y su posición?", no se plantea si antes no se ha admitido la noción de partícula individual. Pero si no hay individuo, tampoco puede plantearse la cuestión de la aplicación de la ley de causalidad a su modo de obrar. El propone, pues, sacrificar la individualidad corpuscular para salvar el determinismo.

Esta tentativa de Langevin parece proceder, no sólo de preocupaciones puramente científicas sino también de concepciones filosóficas, a nuestro parecer, inexactas; por ejemplo: según él, la noción de individuo se aplica al mundo atómico en virtud de una extrapolación antromórfica, "la porción de materia que se rotula y que se puede seguir, es una proyección de nuestra conciencia individual", lo cual viene a negar a la noción de individualidad todo valor ontológico; por otra parte, intentando salvar el determinismo científico, se pretende salvar también, según parece, la concepción filosóficamente determinista del principio de causalidad, sin que se efectúe la distinción entre los dos dominios. Mas nada impide suponer que sobre el plano empiriológico la ciencia no halle efectivamente ventaja en desligarse de la noción de individualidad corpuscular, como se ha desentendido de la de tiempo absoluto; como las dimensiones físicas se hallan representadas en la nueva dinámica por puros símbolos matemáticos *(operadores)*, de ahí la posibilidad de construir, en lugar de un corpúsculo, del cual está excluída la nota de individualidad, un ser de razón. Se debe observar, sin embargo que, en el estado actual de la ciencia, la solución de Langevin parecería tropezar con serias dificultades; Louis de Broglie no parece dispuesto a plegarse a ella; cf. A. George, *op. cit.*, pp. 42-44: el autor hace notar que el abandono del corpúsculo individual se concilia mal con las concepciones atómicas hoy fundamentales en la Física moderna, y con muchas experiencias concernientes a los fotones y electrones (método de C. T. R. Wilson, efecto Compton, efecto fotoeléctrico . . .).

sión y de los objetos que tiene que conocer, lo cual es demasiado claro, sino también desde el punto de vista de su morfología noética interna y de su *intensidad* respecto a sus formas típicas. Por lo mismo que se desliga del fondo precientífico del sentido común para constituirse más y más puramente en el estado de ciencia, su movimiento de crecimiento extensivo va acompañado de un movimiento de formación progresiva intrínseca, que la acerca a ciertos tipos epistemológicos determinados que aun no realiza sino en parte y en grados diversos. Pero si una realización total y homogénea de estos tipos ideales debe ser mirada como un límite asintótico, es de todo punto digno de una seria consideración que, anticipándose por decirlo así a las posibilidades venideras, y sufriendo ante todo las exigencias de su forma ideal, la ciencia no use sino materialmente, y como sin reconocerlas o habilitarlas, nociones que pertenecen a capas de conceptualización menos desarrolladas; lo formal de la inteligibilidad científica pasa ante todo por las capas superiores, por las nociones más típicamente puras. Por eso en el saber del que ahora tratamos, en las ciencias de los fenómenos, el valor formalmente activante está dedicado a la eliminación de lo ontológico y de lo filosófico en provecho de una explicación puramente empiriométrica o empirio-esquemática.

Se comprende que para un espíritu limitado por sus hábitos profesionales a la inteligibilidad de este grado, las nociones filosóficas puedan perder toda significación. Se comprende también que las ciencias experimentales hayan progresado en cierto sentido luchando contra la inteligencia: porque la inteligencia tiene una tendencia natural a introducir en el registro conceptual propio de estas ciencias significaciones que derivan de otro registro, del registro filosófico, y que, por consiguiente, perturban y atrasan el conocimiento experimental como tal, le impiden llegar a su tipo puro.

En definitiva se puede decir que las ciencias de la naturaleza están adheridas a la ontología de una manera implícita, oscura, ingrata e inconfesada; y esto por dos títulos: primero en cuanto que dichas ciencias *presuponen* necesariamente una filosofía o una prefilosofía, subestructura latente que podrá ser rudimentaria, sin formular, inconsciente, pero

que no por eso es menos real, y para la cual la existencia de cosas distintas del pensamiento, y la posibilidad de alcanzar más o menos completamente esas cosas por el conocimiento, son postulados indiscutibles. Y luego en cuanto que la ciencia en sí misma se refiere *oblicuamente* al ser de las cosas como fundamento de las representaciones explicativas que ella elabora [32]. Y por el solo hecho de que para ella todo descansa en la observación, y de consiguiente, en la intuición del sentido (cuyo testimonio, el empleo científico de los aparatos de medida y de los instrumentos de precisión, disgrega, por decir así, en una multiplicidad de puntos de percepción, quiero decir, de simples lecturas de graduación, pero que permanece siempre presupuesta por este empleo), ¿no declara acaso ella implícitamente, como la misma intuición del sentido, la existencia en el mundo exterior de estructuras ontológicas ocultas que no le corresponde por otra parte, como tampoco al sentido, escudriñarlas en sí mismas?

Pero, salvo esta doble relación implícita e indirecta a la ontología, las ciencias de la naturaleza tienden a desligar lo más posible, en su estructura propia, lo observable de lo ontológico.

La nueva física

12. Hemos hablado ya del conocimiento físico-matemático en general. Este conocimiento se renueva en nuestros días con maravillosa pujanza: la importancia de esa renovación no será nunca lo suficientemente valorada. Con una extraordinaria rapidez la ciencia revisa y reajusta sus conceptos fundamentales, se conmueven las columnas del cielo newtoniano, y con razón, al parecer, los teóricos de las ciencias atribuyen a la obra de un Einstein el mismo orden de grandeza que a la de los grandes iniciadores de

[32] Nos parece que en sus páginas tan sugestivas de *L'Explication dans les sciences*, E. Meyerson no ha señalado suficientemente la diferencia existente entre los dos órdenes de hechos epistemológicos aquí distinguidos. En los dos casos se trata de referencias a la ontología, a las cuales el sabio atestigua de hecho que está obligado en cuanto sabio. Pero en el segundo caso estas referencias a la ontología intervienen *en la estructura misma de la ciencia experimental*. En el primer caso, por el contrario, ellas permanecen subyacentes a la ciencia, y constituyen, por decirlo así, la *filosofía* (incoativa) del sabio como tal.

la edad clásica. Pocos espectáculos son tan bellos y conmovedores para el espíritu como el avance de la física hacia su destino como una gran nave que se estremece. Es conveniente que nuestra reflexión se detenga un momento en la nueva física, no para adelantar sobre el porvenir de sus teorías previsiones temerarias, sino para preguntarnos si su marcha científica confirma o invalida los principios epistemológicos que hasta el presente hemos intentado establecer.

Desde el punto de vista epistemológico preséntase desde el primer momento como un esfuerzo por libertar el conocimiento de la naturaleza del dominio de cierto número de ideas matemáticas preconcebidas y, si se lo quiere expresar en síntesis, como una reacción del físico como tal (del físico-teórico) contra los cuadros impuestos de antemano a la física por la mecánica racional tomada como una ciencia puramente matemática; (la mecánica debe de ahí en adelante convertirse en un capítulo de la física, de lo cual un aristotélico no puede menos de regocijarse, porque en buena doctrina peripatética, el movimiento es de suyo algo físico, no matemático, y lo que de él conserva el matemático —la variación de las distancias de un punto a ejes de coordinadas, variación evidentemente "recíproca", como decía Descartes, y que no pone por sí misma ninguna realidad en el punto más bien que en los ejes no en los ejes más que en el punto—, no es el movimiento mismo, sino su efecto y su traducción en el registro de la cantidad ideal; la matemática de suyo abstrae del movimiento. Por eso el mecanicismo, tomado como la universalización metafísica de la mecánica en el sentido clásico, aun cuando pretende explicar la naturaleza entera por la extensión y el movimiento, es en realidad una negación de la realidad de movimiento; éste viene a ser completamente ideal. La nueva física renuncia a atribuir a algunos de los elementos del cuadro científico de la naturaleza el carácter *absoluto,* es decir la posesión de ciertas propiedades o determinaciones cuantitativas invariantes, que conviene a los elementos del mismo nombre cuando son considerados en sí o en su esencia por el matemático, independientemente de todo medio físico de observación y de medida (y que la física clásica les atribuía porque ella colocaba su esquema

de la naturaleza en un cuadro, no digo sólo matemático, lo cual era normal, pero sí pensado y preestablecido según el modo de concebir y de determinar propio del matemático como tal, no del físico). Ella renuncia a las dimensiones absolutas de los cuerpos, a una demarcación absoluta en el espacio y en el tiempo (hasta a la existencia del éter), al carácter absoluto de la masa, a todo sistema de ejes privilegiado, ya se trate, como en relatividad limitada, de sistemas de referencia de Galileo, en movimiento uniforme los unos en relación a los otros, o, como en relatividad generalizada, de sistemas de referencia, dotados los unos para con los otros de un movimiento cualquiera. Es lícito, por otra parte, mirar las teorías cuánticas, y la importancia creciente atribuída a lo discontinuo en las nuevas concepciones científicas, como un desquite de lo físico contra los privilegios que el análisis matemático y el recurso a las ecuaciones diferenciales para expresar las leyes de la naturaleza llevaban a conceder a las condiciones de continuidad.

Las reivindicaciones de un cierto realismo del físico como tal —es decir, de una resolución de los conceptos primordiales de la ciencia en complejos de elementos exclusivamente determinados por mediciones físicas real o imaginariamente ejecutables—, llegan así a anular una imagen del mundo físico que la edad clásica había ajustado a los privilegios suprafísicos ideales del mundo matemático. El físico encuentra al mismo tiempo en su fuerza nativa el impulso y el deseo inmanentes a su hábito, que van a revelar los modos de obrar y los secretos de la naturaleza, el misterio propio del mundo de los cuerpos *(rerum cognoscere causas* ["conocer las causas de las cosas"]; bajo este punto de vista las cosas no han cambiado desde Lucrecio y Virgilio, y con todo derecho se atribuyen a la facultad de intuición de la realidad física, a través de los símbolos matemáticos más abstractos, los progresos decisivos que han renovado nuestra ciencia de la materia) [33]. ¿Qué sería, además, sin ese deseo de penetrar lo que es, el *primum movens* ["primer móvil"] del

[33] "Para él [Einstein] jamás el velo del símbolo oculta la realidad. Muchos son los espíritus para los cuales el signo encubre con frecuencia la cosa significada; Einstein se mueve con libertad en el mundo de los

físico, aun del más entregado a las maceraciones positivistas? Pretende en consecuencia poseer las matemáticas y no ser poseído por ellas; quiere valerse de ellas como de un simple lenguaje y de un simple instrumento para escudriñar la naturaleza de la materia.

13. Pero ¿cómo se desenvuelve para realizar este intento? De hecho, comprobamos y vemos cómo la nueva física tiende expresamente a una completa geometrización; ella se ha constituído adquiriendo más profundamente conciencia de esta exigencia inscrita en la naturaleza de la física moderna y por ese camino ha conseguido todas sus victorias. No puede, de consiguiente, progresar en esa vía sin renunciar más perfectamente que la física clásica a toda pretensión ontológica, y por otra parte multiplicando con más osadía que nunca, y con todas las ventajas de una plena advertencia, los seres de razón físico-matemáticos.

Se ha observado con frecuencia —no está fuera de lugar nuestro intento de establecer de pasada el alcance de esta observación—, que la teoría einsteniana de la relatividad procede, a decir verdad, de un intento absoluto, y de un esfuerzo de gran envergadura para llevar la ciencia a un grado superior de independencia respecto a los puntos de vista particulares de los diversos observadores. En esto el espíritu mismo y el ideal de la teoría física es lo que ha evolucionado y progresado; en la nueva síntesis las leyes de la naturaleza se presentan de la misma manera [34], y la

símbolos, pero jamás éstos le disimulan el aspecto físico de las cosas." P. Langevin, *L'oeuvre d'Einstein et l'Astronomie* (L'Astronomie, julio 1931). Late así en el fondo de la nueva física una especie de tendencia pascaliana; su mayor éxito consiste en reconciliar finalmente a ésta (pero a expensas del mecanismo y de las ideas claras cartesianas) con la tendencia cartesiana a la matematización universal.

[34] Es decir que, siendo un Universo una multiplicidad de cuatro dimensiones y dependiendo sus propiedades "de los coeficientes de una forma cuadrática de las diferenciales de las cuatro coordenadas correspondientes a un acontecimiento", las leyes de la naturaleza se expresan "por relaciones que guardan, en orden a esta forma cuadrática, un carácter invariante para una transformación cualquiera de las coordenadas" (Emile Picard, *op. cit.*, p. 40).

Sobre esta cuestión de la forma invariante de las leyes de la natu-

dimensión por excelencia, que es como la soberana del mundo físico — la velocidad de la luz (velocidad en la cual las longitudes son cero y la masa la materia infinita) — es medida por el mismo número, para los observadores de cualquier sistema de referencia, sea cual fuere el movimiento de los sistemas en cuestión los unos en relación a los otros; en consecuencia la imagen de las cosas mismas y las conexiones entre los acontecimientos varían. Hemos tenido ya oportunidad de señalar la importancia de la distinción que conviene establecer entre las leyes de la naturaleza y el curso concreto de los acontecimientos: digamos ahora que si la nueva física hiere de relatividad el curso de los acontecimientos (no en cuanto a los acontecimientos mismos producidos *hic et nunc*, sino en cuanto al contraste de sus relaciones en el espacio y en el tiempo), es para asegurar a sus expensas un carácter universal absoluto a la forma de las leyes.

Pero la ciencia físico-matemática aprehende este máximum de absoluto, esta libertad en lo incondicionado al cual tiende de suyo todo lo espiritual, por el lado externo de las cosas, si así se puede hablar, y en la textura formal del sistema deductivo construído por ella; y no, descubriendo lo absoluto en las cosas mismas, antes por el contrario, apartándose de lo ontológico, renunciando a integrar en el cuadro científico de la naturaleza los elementos absolutos que la filosofía y el sentido común reconocen en la realidad, y reemplazando estos elementos por seres de razón concebidos según las exigencias de la síntesis deductiva por efectuar. El filósofo sabe que los cuerpos tienen dimensiones absolutas; sabe que hay en el mundo movimientos absolutos, un tiempo absoluto, simultaneidades absolutas para acontecimientos lo más distantes que se quiera en el espacio: *absoluto* significa aquí enteramente determinado en sí mismo, independientemente de todo observador; el filósofo renuncia a saber su naturaleza; no puede, ayudado de nuestros medios de

raleza en la nueva física, como sobre la noción de explicación geométrica, sobre la disimetría que la Relatividad generalizada introduce, desde el punto de vista de la geometrización misma, entre el dominio de la gravitación y el electro-magnético, se hallarán muchas juiciosas observaciones en la ya citada tesis de René Poirier (*Essai sur*

observación y de medida, dicernir esas dimensiones, esos movimientos, ese tiempo, esas simultaneidades absolutas (a distancia); de buen grado concederá que ello no es posible [35]; bástale que sean discernibles a espíritus puros, quienes conocen sin observar desde un punto del espacio y desde un momento del tiempo. El físico renuncia igualmente a todo eso, y con sobrada razón. Pero para él, que no es filósofo, y que no se ocupa sino en lo que puede medir, y en cuanto puede medirlo, la existencia de estos absolutos no tiene interés alguno, y en su lugar no conoce ni maneja sino

quelques caractères des notions d'espace et de temps, Paris, Vrin, 1931); el examen acerca de lo consistente y de lo endeble de las teorías relativistas (sección III, capítulo II y III) se efectúa aquí de una manera particularmente feliz.

[35] Sobre el carácter *relacional* de la física, véase el artículo ya citado (p. 276, nota 1) de ROLAND DALBIEZ, *Dimensions absolues et Mesures absolues*, Revue Thomiste, mars-avril 1925. El autor recuerda la palabra de Jules Tannery: "La idea de determinación es independiente de la posibilidad de formular en qué consiste esta determinación", y escribe con mucha razón: "la cantidad no se identifica con la relación, y el ser cuantitativo está provisto de una cantidad que le es propia antes de toda comparación con un etalón [...]. Sabemos que los cuerpos tienen una figura absoluta, más ignoramos cuál es [...]. Nuestro saber físico no versa sino sobre relaciones. Estamos ciertos que los objetos tienen dimensiones absolutas, mas no podemos saber si estas dimensiones absolutas se conservan."

En nuestras *Réflexions sur l'Intelligence* (pp. 235-241) hemos demostrado cómo estos principios se aplican a la cuestión de la velocidad de un móvil, en particular de la velocidad de la luz —pues la velocidad "real" (ontológicamente determinada y que un espíritu puro podría conocer por relación a un punto de mira, ideal, si es preciso, absolutamente inmóvil), de la que trata el filósofo, no es en modo alguno la velocidad "real", es decir, realmente medida por un observador, objeto de estudio para el físico, velocidad relativa a nuestros cuadros de referencia y que es la única discernible por nuestro conocimiento humano.

Los antiguos conocían con justeza la distinción enunciada por Jules Tannery y que se reduce a la distinción del *quid est* y del *quia est*; si no la efectuaban a propósito de los números de la naturaleza y de las dimensiones de los cuerpos, la hacían a propósito de los ángeles y de sus diferenciaciones (a la vez específicas e individuales): "Novimus, inquam, differentiam esse in illis, sed quae sint illae, latet" ["Sabemos, digo, que en ellos hay diferencias; pero ignoramos cuáles son ellas"]; CAYETANO, *in de Ente et Essentia*, cap. 6, q. 14).

entidades relativas reconstruídas mediante determinaciones mensurables: *entia rationis cum fundamento in re*, ["seres de razón con fundamento real"].

14. ¿Podrían los rasgos distintivos propios del "realismo" de la nueva física hacernos esperar otro resultado? Hacer consistir "todo el objeto de las ciencias exactas en lecturas de cuadrantes e indicaciones semejantes", y rechazar de la física toda noción que no se pueda resolver en medidas físicamente factibles, es liberar a la física de toda armadura ideal descendida a su carne desde el cielo de las matemáticas puras: pero también es al mismo tiempo librarla, mucho más radicalmente de lo que se ha hecho hasta ahora, de toda noción ontológica, de todo modo de conceptualización ontológica (así se trate de la ontología ingenua de la observación cotidiana, como de la ontología filosófica).

Los progresos que la teoría de la relatividad ha obligado a efectuar al vocabulario de la física son, bajo este punto de vista, muy significativos. Cuando se escucha una exposición de A. Einstein sobre la simultaneidad, llama mucho la atención el oírle volver de continuo sobre esta pregunta: ¿qué significa para mí, físico, el vocablo "simultáneo"? Y responde siempre, conforme al tema metodológico cuya importancia fundamental hemos señalado anteriormente: Dadme una definición que me diga por qué conjunto de medidas concretamente realizables en cada caso podría yo verificar que dos acontecimientos merecen o no ser llamados simultáneos; solamente entonces tendría una definición de la simultaneidad al alcance del físico y válida para él [36].

[36] "El vocabulario del físico comprende un cierto número de vocablos tales como longitud, ángulo, velocidad, fuerza, potencial, corriente, etc.: a todo esto llamamos nosotros "cantidades físicas". Se comprueba ahora ser esencial que estas cantidades sean *definidas* según la manera como las reconocemos realmente cuando nos hallamos en su presencia, y no según el sentido metafísico que por anticipación podemos haberles atribuído. En los antiguos manuales se definía la masa como "cantidad de materia"; pero cuando se llegaba al momento de determinarla, se describía un método experimental que no descansaba en esta definición. Creer que la cantidad establecida por este metodo representaba bien la cantidad de materia contenida en el objeto, era

Acerca de la esencia de la simultaneidad, de lo que ella es en sí misma, no puede de consiguiente tratarse aquí. El tiempo, la simultaneidad, el espacio, conceptos enteramente refundidos y libres de toda envoltura filosófica, adquieren para el físico una significación puramente empiriométrica; sería menester mucha ingenuidad para atribuirle un valor directamente ontológico; la física se desliga así lo más perfectamente posible de la filosofía. Y al mismo tiempo tiende a librarse del sentido común: no solamente de ese cúmulo de imágenes del sentido común de que hablábamos al principio del presente capítulo, sino también de la filosofía implícita del sentido común, de los principios naturales y de los datos naturales de la inteligencia, salvo en lo concerniente a los principios de la interpretación matemática misma y a los postulados ontológicos implicados por las reglas de observación, liberación legítima desde el instante que va acompañada de un renunciamiento de igual amplitud a la ontología.

15. Resulta de estas consideraciones que, para la nueva física, la idea de descubrir en sí misma la naturaleza de la materia y de las cosas corporales debe aparecer evidentemente, con mucha mayor evidencia aún que para la física de ayer y de la antigüedad, como un puro arcaísmo. "El sabio actual no puede indicar la *esencia* de lo real. Ello es lo que distingue su actitud de la de su predecesor materialista, y más todavía, de la del físico medioeval; ya no afirma que capta verdaderamente el ser de lo real; éste se le presenta, muy al contrario, como envuelto en un misterio profundo" [37]. Es muy de notar que las teorías cuánticas, al mismo tiempo que atestiguan el carácter infigurable del universo de la ciencia, tornan más profunda todavía la ruptura de este universo con el conocimiento de tipo ontológico. Se com-

una "piadosa opinión". Actualmente carece de todo sentido decir que la cantidad de materia contenida en un kilo de plomo es igual a la que encierra un kilo de azúcar. La teoría de Einstein deja de lado en absoluto estas "piadosas opiniones" e insiste en el hecho de que toda cantidad física debe ser definida como el resultado de ciertas operaciones de medida y de cálculo." A. S. EDDINGTON, *op. cit.* p. 257.

[37] E. MEYERSON, *Le Physicien et le Réel*, Le Mois, juin, 1931.

prende que, reflexionando sobre su ciencia, el sabio de hoy no descubra en ella sino un mundo de símbolos. "Hemos pagado y pagamos aún las consecuencias, dice A. Eddington de habernos figurado que los electrones y los quanta debían semejarse, desde ciertos puntos de vista fundamentales, a las materias o fuerzas de nuestro taller habitual, y que nos bastaba representarnos las cosas según una escala infinitamente diminuta. Debemos esforzarnos en evitar semejantes ideas preconcebidas desprovistas de toda lógica; puesto que debemos cesar de emplear los conceptos familiares, no nos queda más que el empleo de los símbolos.[. . .] Si en el molino de los cálculos científicos no hay más que lecturas de graduaciones ¿cómo podríamos nosotros extraer de él otra molienda?[. . .] Cada vez que establecemos las propiedades de un cuerpo bajo la forma de cantidades físicas, presentamos este conocimiento como respuesta de diversas lecturas de cuadrantes y *nada más*. Por otra parte, un conocimiento de esta naturaleza se comprende fácilmente. Conocer la respuesta de todas las clases de aparatos determinaría completamente la relación de tal cuerpo con lo que lo circunda, no dejando en la indeterminación sino su naturaleza íntima.[. . .] El físico del tiempo de la reina Victoria tenía la impresión de que conocía bien aquello de que trataba cuando se valía de términos como "materia" y "átomos"; esos átomos eran minúsculas bolas de billar, y con tal explicación se creía haber dicho todo acerca de su naturaleza.[. . .] Pero hoy comprendemos que la ciencia no tiene nada que decir acerca de la naturaleza intrínseca del átomo. Como toda cosa en física, es él también una serie de lecturas de graduaciones.[. . .] La investigación científica no conduce al conocimiento de la naturaleza intrínseca de las cosas. [. . .] El mundo exterior de la física se ha convertido en un mundo de sombras" [38].

[38] A. S. Eddington, *op. cit.*, pp. 252, 255, 259, 261, 302, 16. (Las palabras en bastardilla han sido subrayadas por el autor.) Citemos todavía el pasaje siguiente, tan altamente característico: " . . . *Cualquier cosa desconocida hace no sabemos qué:* a esto llega nuestra teoría. La naturaleza de la actividad, como la de su causa, no está definida; y de un punto de partida tan pobre en esperanzas llegamos sin embargo a cierto término. Ponemos orden en un cúmulo de fenómenos aparentemente sin relaciones; hacemos predicciones y nuestras predicciones se

A. Eddington parece olvidar aquí que no solamente las medidas recogidas en la naturaleza por nuestros aparatos nos ofrecen algo real (que puede parecer una "sombra" a la mirada de nuestro universo familiar, pero que para el filósofo son otros tantos puntos de emergencia por donde se nos revela un aspecto de las cosas existentes en sí), sino también que el primer grado o el primer tiempo de conceptualización, a veces muy elaborada, en el cual extraemos de esas medidas una descripción del comportamiento observable de las cosas, nos pone también en presencia de realidades —seguramente observables y mensurables, y tomadas precisamente como tales—, nos introduce en un mundo de hechos, de causaciones observables [39] y de estructuras observables que el físico teórico tiene tendencia a considerar como una simple materia

realizan. La razón —la única razón— de esta progresión es que nuestra descripción no está limitada a agentes desconocidos que realizan acciones desconocidas, y que ciertos *números* están libremente diseminados en la descripción. Contemplar los electrones que circulan alrededor de los átomos no nos lleva muy lejos; pero si examinamos 8 electrones alrededor de un solo átomo y 7 alrededor de otro, comenzamos a comprender la diferencia entre el oxígeno y el ázoe.

"La armonía de las leyes naturales tiene su fuente en los números; la misión de la ciencia es descubrirla; nosotros podemos percibir la melodía, mas no así al músico" *(Ibid.*, pp. 290-291).

[39] Una causación no es *observable* como tal ni aún en cuanto relación inteligible; sin embargo empleamos esta palabra para designar las causaciones que dimanan de la observación, y ante todo de las lecturas de graduaciones, si no inmediatamente, al menos de una manera *próxima:* así la experiencia de Puy de Dôme prueba de una manera muy próxima, si no inmediata, que la presión atmosférica es la causa de la elevación de los líquidos en los tubos barométricos. Así también procede de la observación (de una manera ya mucho menos próxima) el hecho —hipotético— de que la disociación de las moléculas en iones es causa de los fenómenos de electrólisis. Este ejemplo puede servir de transición para pasar a otro género de causaciones que podrían llamarse causaciones *teóricas*, y que no provienen de la observación sino de una manera *alejada,* por intermedio de toda una construcción físico-matemática cuyos puntos de incidencia con lo real la experiencia no hace sino verificar. Las explicaciones causales elaboradas por la teoría física en este segundo grado o segundo tiempo de conceptualización del que aquí se trata, se refieren a estas causaciones teóricas, por ejemplo, en la teoría einsteiniana de la gravitación en donde la presencia de la materia es causa de una curvatura del espacio.

ofrecida a su genio constructor, pero de las cuales el físico de laboratorio no permitirá negar que forman auténticamente parte de la ciencia física misma. Esos hechos pueden ser establecidos de un modo más o menos cierto o más o menos hipotético, pueden encerrar, en uno u otro grado, un perfeccionamiento ideal de la realidad por la razón [40]; no por eso pertenecen menos al orden del ser real. Nociones como la constitución de los gases por moléculas individuales en perpetua agitación, o de la estructura reticular de los cristales, y una multitud de nociones semejantes, no deben ser tenidas por simples símbolos — los tomo precisamente en cuanto traducciones de lo mensurable y de lo observable, y antes que el esfuerzo teórico, aplicándose a profundizar su significado y a descubrir, en una explicación completa, de qué nos hablan ellas, nos permita comprender que, en último análisis, no sabemos, sino de una manera simbólica, de qué nos hablan. Pero A. Eddington tiene en cuenta precisamente este segundo grado o tiempo [41] de conceptualización científica; en este sentido sería temerario recusar su testimonio.

16. Los dos caracteres que acabamos de notar en la nueva física parecen a primera vista grandemente contradictorios: por una parte un impulso del espíritu hacia lo físico mismo y hacia los misterios propios de su manera de conducirse, una voluntad de realismo físico; y por otra, la construcción de un mundo de símbolos, y un recurso más decidido que nunca al ser de razón matemático y geométrico. Esta contradicción es puramente aparente. La paradoja se explica por lo que anteriormente se ha dicho acerca del saber físico-matemático en general, y nos proporciona la mejor ilustración de la teoría de las *scientiae mediae*. En su oposición al newtonismo la nueva física nos recuerda que el saber físico-matemático es ante todo físico; y al mismo tiempo, si sobrepasa al newtonismo, es manifestando de un modo mucho más acentuado

[40] Véase anteriormente, p. 220.

[41] Huelga decir que, al hablar de dos tiempos, no sostenemos que se trata de dos fases; estos dos tiempos están constantemente unidos al curso de la elaboración del saber físico-matemático; solamente la abstracción los puede separar.

el carácter formalmente matemático de este saber. El físico mira las matemáticas como un simple instrumento y un simple lenguaje; pero para él no son un *simple* lenguaje ni un *simple* instrumento; ese lenguaje, ese instrumento es para él la regla misma de análisis, de conceptualización y de explicación que da a su saber su forma propia de ciencia. Hemos dicho que quiere conocer la naturaleza de las cosas corporales y sus causas físicas; pero, ¿hemos dicho acaso que quiere conocer esa naturaleza *en sí misma* y esas causas *en sí mismas?* Hemos afirmado que renuncia a conocer *en sí mismas* la naturaleza de las cosas y sus causas físicas (y, tomadas en su sentido esencial, las citadas fórmulas de A. Eddington no significan otra cosa); ¿hemos sostenido acaso que renuncia a conocerlas absolutamente y en cualquier sentido? El impulso que le lleva a la realidad física no puede captar esta realidad sino en sus aspectos mensurables en cuanto tales, en su estructura mensurable como tal: matematizándola, y finalmente construyendo en su lugar alguna cosa. El físico quiere penetrar los secretos de la materia; pero el tipo mismo de saber al cual está ligado le prohibe aprehender en sí misma la naturaleza de la materia: la aprehende en las determinaciones observables y mensurables, y por lo mismo reales, que son para él el sucedáneo de la esencia, y la escudriña y profundiza precisamente en cuanto la simboliza matemáticamente.

Decimos que su saber no es un conocimiento de la realidad (de la realidad dada) por la realidad (por una realidad más profunda), sino un conocimiento de la realidad por la preterrealidad matemática; es un conocimiento de la realidad física que llega a ser simbólico por lo mismo que su regulación matemática le obliga a intentar una explicación completa de esa realidad, en la que será formulado de modo puramente cuantitativo aquello cuya forma y formación dependen de un mundo de cualidades; o también, si se nos permite emplear aquí un antiguo término platónico, más expresivo quizá que el moderno vocablo "símbolo" [42], es

[42] De acuerdo al uso de los sabios mismos, el término "símbolo" está reservado para un sentido más particular; se dirá, por ejemplo, que la "onda asociada" de la mecánica ondulatoria es un puro símbolo mate-

—al menos en cuanto al segundo tiempo de elaboración teórica del que hablábamos hace un momento— un conocimiento de la realidad física por vía de mitos [43], es decir, de mitos verificados, o sea, que concuerdan con las "apariencias" mensurables y que "salvan" a éstas: una ciencia a la vez *experimental* y *mito-poética* de la realidad física.

Esto es lo que da a la física teórica y a sus más geniales descubrimientos un parentesco tan sorprendente con la creación artística: pero se trata (y he ahí la maravilla) de un arte especulativo, de un arte *para conocer,* en donde la imaginación no es fecunda sino porque sufre el apremio de un mundo de determinaciones rigurosas, de leyes establecidas con la más estricta exactitud. Hemos observado en un capítulo anterior [44] que el método propio del conocimiento matemático de la naturaleza fué visto de una manera muy clara por Platón. Vió también, y con idéntica profundidad, que la creación de mitos científicos —la más noble especie de seres de razón fundados *in re*— es una consecuencia necesaria de este método. Los mitos del *Timeo* han podido envejecer; por el *Timeo* no se vale de mitos para testimoniar una impotencia o una huída en la poesía, sino en virtud de una admirable intuición de las condiciones propias del conocimiento físico-matemático y de las llamadas ciencias exactas, cuando, dejando de ser matemáticas puras, emprenden la explicación del mundo de la experiencia. Aristóteles estaba preocupado por otra cosa que Platón no veía: él fundó la filosofía de la naturaleza sensible, y para esto debió combatir

mático, "una simple representación simbólica de probabilidad", puesto que toda representación espacio-temporal imaginable, toda imagen física de esta onda es en sí misma imposible, desde que no puede ser definida como objeto inmediato de una cierta sucesión de operaciones de medidas físicas al menos teóricamente efectuables. Es inútil hacer notar que el filósofo (o el sabio, cuando emplea el lenguaje de la epistemología) entiende el término símbolo en un sentido mucho más amplio. En el presente estudio es necesario entenderlo en este más amplio sentido.

[43] No queremos decir que todas las entidades del físico son "mitos". Este término designa para nosotros los seres de razón que él utiliza, sobre todo los que utiliza al término de su elaboración teórica y de su reconstrucción de lo real, precisamente cuando penetra hasta los últimos secretos de la materia.

[44] Cf. el cap. II, p. 109, nota.

la metafísica platónica y la teoría de las Ideas. Pero, aunque reconociera la existencia de las *scientiae mediae* y él mismo hubiera edificado, con la teoría de las esferas homocéntricas, un mito físico-matemático de primera magnitud, concedía, según parece, a estas esferas un valor ontológico completo, una realidad no sólo fundamental (en cuanto a su fundamento en la naturaleza de las cosas), sino formal y entera (en cuanto a su formalidad, a su constitutivo pensable mismo); a causa de la primacía en él del punto de vista del filósofo de la naturaleza, no vió tan bien como Platón la parte de idealidad necesariamente retenida por el conocimiento matemático de los fenómenos de la naturaleza en cuanto ciencia exacta.

17. Supongamos a un sabio, encerrado en una cámara de vidrio opaco, que, mientras recibe por medio de mensajes radiodifundidos las informaciones experimentales sobre las cuales trabaja, supiera un día la existencia de cierta máquina capaz de proyectar su propio peso a una altura trescientas veces superior a la suya. En el primer momento no tendrá dificultad en representarse esta máquina, en sí misma desconocida, como una especie de catapulta construída según los datos proporcionados, y cuya imagen precisará y corregirá a medida que le vayan llegando nuevos informes. Si concibiera esta máquina dotada de las propiedades de lo que los hombres llaman memoria, es decir, capaz de modificar, a medida que trabaja, su manera de funcionar y de responder a las excitaciones, lo que no es el caso del aparato reconstruído por él, resolvería quizá la dificultad dotando al espacio ocupado por este aparato de cierta dimensión nueva, según la cual el pasado de la máquina se conservaría y se modificaría de una manera invisible la estructura de la misma. Nosotros, en cambio, que caminamos por la calle y nos albergamos en una posada, podemos saber que la máquina en cuestión se llama pulga. El sabio no lo sabrá, pero el edificio que recompone sin cesar (enteramente, si es necesario, en caso de "crisis") presentará a cada instante la suma de todas las propiedades mensurables realzadas en la pulga y actualmente conocidas

por él; y es claro que, al crear tal edificio ficticio pero fundado en lo real, y siempre exacta y rigurosamente determinado, ahondará cada vez más, pero por la vía del mito y del símbolo, en el conocimiento de la naturaleza de la pulga. Sería inexacto decir que él no conoce esta naturaleza. No la conoce ontológicamente o *en sí misma*.

Perdónesenos la simplicidad de esta metáfora. Ella traduce en el lenguaje de los sentidos la manera como el simbolismo y el realismo se unen indisolublemente en las partes más altamente conceptualizadas de la física teórica. El error sería separarlos y oponerlos aquí; en este dominio particular ellos componen la cadena y la trama de una misma tela; creando sus más audaces mitos es como la teoría física escudriña con la máxima profundidad —a su manera, que no es la de la filosofía— la realidad material. Ella construye sobre ésta, y en su lugar, un universo de símbolos o de mitos verificados, connaturalizando la inteligencia con la realidad material — no captada en sí misma. Cuanto más estrecha la realidad física, más seres de razón construye alejados de nuestra experiencia común; como en el mundo finito de Einstein, en el que a fuerza de alejarse de un punto se llega por fin al mismo, cuanto más lejos nos transporta dicha teoría física de la naturaleza del átomo o del electrón considerada en sí misma, con mayor fuerza estrecha esta naturaleza.

Apresurémonos a agregar que la teoría física *como tal* no es simbólica; es, como lo observábamos más arriba, *indiferente* a usar entidades reales descubiertas en el comportamiento mensurable de las cosas, o símbolos y seres de razón fundados en este mismo comportamiento mensurable; y de hecho comprobamos hoy que llega a ser más simbólica a medida que su conceptualización pasa a grados más altos, y que la explicación por ella elaborada se torna a la vez más universal y más pura (en cuanto a su tipo epistemológico). La complejidad epistemológica de las *scientiae mediae* puede trastornar el gusto de simplificación y de clasificación fácil al cual ceden los filósofos algunas veces; a decir verdad, ellos no tienen más que aceptarla como es.

En definitiva la interpretación aquí propuesta de la teoría

física es más realista que la de ciertos físicos filósofos, sobre todo de A. Eddington, no solamente porque nosotros insistimos más sobre la importancia epistemológica de las entidades reales, simples datos observables o conceptualizaciones más o menos próximas a éstas, que forman parte también de la física y que la teoría emplea, sino también porque, reconociendo toda la idealidad que inevitablemente trae la geometrización de la física, aun seguimos afirmando su valor respecto al conocimiento de lo real, y no ignorando, por otra parte, en cuanto filósofos, la existencia de las sustancias corporales y de sus naturalezas que la física no llega a captar en sí mismas, pero que sin embargo aprehende en los sustitutos que a este fin elabora y funda sobre esas naturalezas, y que son tanto mejores cuanto menos pretenden considerarse a sí mismos como las articulaciones ontológicas de la realidad. Asimismo A. Eddington, si bien parece inclinarse hacia una especie de idealismo o hacia un puro simbolismo cuando reflexiona sobre la física (puesto que para él, según parece, la percepción sensorial es ya en sí misma simbólica, y hay en ello toda una metafísica), vuelve a tomar ciertamente una actitud mucho más realista cuando habla como físico.

Escribe, en efecto: "El físico, cuando razona como tal, cree con firmeza en la realidad del mundo exterior. Así, tiene fe en la existencia real de los átomos y de las moléculas; para él, no son éstos simples ficciones que le proporcionan un medio de comprender ciertas leyes de las combinaciones químicas . . .[45]" En verdad no hay actitud mental más opuesta al idealismo que la del sabio que, en presencia de la naturaleza, presiente la inagotable riqueza ontológica de que ella está cargada, y renuncia a penetrar en ella si no es por medios necesariamente inadecuados, y como encerrado en un escafandro matemático. Tiene "el sentimiento de encontrarse ante un enigma admirable a la vez y perturbador, y lo contempla con un respeto casi temeroso, que quizá no está lejos de presentar cierta analogía con el que siente el creyente ante los misterios de su fe" [46].

[45] *Espace, Temps et Gravitation*, trad. Rossignol. Paris, 1921, p. 222.
[46] E. MEYERSON, *art. cit.*, Le Mois, junio, 1931.

Digresión sobre la cuestión del "espacio real"

18. No hay palabra más clara que la palabra realidad; ella significa *lo que es*. Pero en su uso requiere de nosotros muchas distinciones y un trabajo crítico a veces difícil. Procuremos, para aplicar a un caso particular nuestras consideraciones sobre la nueva física, examinar la cuestión del "espacio real". ¿Qué se quiere decir, en efecto, cuando nos preguntamos si el espacio real es euclidiano o no-euclidiano, o si el espacio exigido por la teoría einsteiniana de la gravitación es o no real, o cuando se declara que —gracias a la nueva física entre cuyos caracteres, si bien está el de conducir a un punto nunca alcanzado la identificación de lo geométrico y de lo físico—, "nos acercamos a la distinción entre espacio físico y espacio geométrico" [47]? Esta distinción la consideramos fundamental; por ello es preciso entenderla en su verdadero sentido.

El término "real" no tiene el mismo sentido para el filósofo, para el matemático y para el físico. Si desde el principio no se toma en cuenta tal diversidad, la cuestión aquí planteada no será sino un enjambre de equívocos.

Para el geómetra un espacio es "real" si es capaz de existencia matemática, es decir, si no envuelve contradicción interna y si responde con acierto a la noción matemática de espacio, a saber, si constituye objetos de pensamiento en un ordenado sistema que verifique los axiomas de una geometría; y es claro que bajo este punto de vista, en virtud de lo que se puede llamar la circumincesión de los diversos sistemas geométricos —siendo éstos "traducibles" los unos en los otros, e incluyéndose los unos en los otros, de tal suerte que las geometrías no-euclidianas contienen la euclidiana como un caso particular, y pueden ser construídas con la ayuda de materiales euclidianos [48]—, todas estas geometrías,

[47] W. Vernadsky, *L'étude de la vie et la nouvelle Physique*, Revue Générale des Sciences, diciembre de 1930, p. 701.

[48] F. Gonseth, *Les Fondements des Mathématiques*, p. 15. De una manera general es posible encerrar una multiplicidad no euclidiana de *n* dimensiones en un espacio euclidiano de $\frac{n(n+1)}{2}$ dimensiones. "En

y todas las geometrías más "generales" aún que se podrán inventar, son igualmente verdaderas, y de consiguiente todos sus espacios igualmente "reales"; no hay aquí ningún privilegio para el espacio euclidiano, si no en que la construcción de entidades euclidianas en la intuición imaginativa es la garantía fundamental de la coherencia nocional (ausencia de contradicción interna) de las entidades geométricas, euclidianas y no-euclidianas (puesto que estas últimas pueden siempre ser "traducidas" en una multiplicidad euclidiana), dicho en otras palabras, de la compatibilidad de los axiomas euclidianos y también de la compatibilidad de los axiomas no-euclidianos [49].

Para el físico un espacio es "real" cuando la geometría a la cual corresponde, permite la construcción de un universo físico-matemático que está en armonía con los fenómenos físicos de manera coherente y completa, y en donde todas nuestras lecturas de graduaciones se encuentran "explicadas". Y es claro que desde este punto de vista no hay tampoco ningún privilegio para un espacio, cualquiera que sea. Durante mucho tiempo el espacio euclidiano ha bastado a la interpretaciones de la física; a fin de construirse una imagen satisfactoria de los fenómenos observables, ella reclamaba para el universo, según a ello la invitaba el sentido común, propiedades geo-

diversas ocasiones, escribe también Gonseth, hemos subrayado que las geometrías no euclidianas pueden realizarse con ayuda de materiales euclidianos. Se podría pues concluir de ahí que estas geometrías no tienen sino un dominio de validez inferior, *interior* podría decirse, al de la geometría de Euclides. Por otra parte, lo hemos visto, esta última geometría es un punto límite entre la geometría hiperbólica y la geometría elíptica: es ella la que al presente parece tener un campo restringido de validez. Para hacer más aparente la paradoja, se podría construir fácilmente la geometría de Euclides con la ayuda de materiales sacados de la geometría de Lobatchevsky, por ejemplo [...] La paradoja es perfectamente simétrica: de dos cualesquiera de nuestras geometrías, cada una parece, a su turno, estar contenida en la otra o contenerla." Así "toda afirmación de la geometría no euclidiana es también una afirmación de la geometría de Euclides" (*Ibid.*, pp. 92-93). El mismo autor da (p. 37) un modelo euclidiano de una recta no arquimediana.

[49] Es así cómo subsiste, aun para los matemáticos modernos, y cómo es preciso entender la exigencia metodológica formulada por santo Tomás: "In mathematicis ad imaginationem, et non ad sensum, debemus deduci." Véase más arriba, cap. II, p. 97.

metricas euclidianas y atribuía a la presencia de factores de otro orden (físico) todo lo que esas propiedades no permitían prever. Hoy renuncia a esta división y, para interpretar en una síntesis, en donde geometría y física estén lo más posible amalgamadas, las medidas que ella recoge en la naturaleza, recurre a espacios esféricos o elípticos; a ellos, de consiguiente, tendrá por "reales" en el sentido que acabamos de decir, y mañana podrá también considerar como tales a otros.

Mas para nosotros el problema no se plantea desde el punto de vista del físico ni del matemático. Queremos saber cuál es el espacio real en el sentido filosófico del vocablo, es decir en cuanto se opone entidad "real" a entidad "de razón" y designa un objeto de pensamiento capaz de existencia extramental, no ciertamente según el modo bajo el cual existe en el pensamiento, sino según el conjunto de los caracteres objetivos que a su vez integran su noción o su definición. Podemos decir, teniendo en cuenta el caso particular en que se hallan los seres matemáticos y la condición de razón (puramente ideal) que afecta siempre a su propia definición, que una entidad matemática es real (en el sentido filosófico de este vocablo) cuando puede existir fuera del espíritu —no sin duda bajo las condiciones propias de la abstracción matemática (no hay en la naturaleza punto sin extensión ni línea sin espesor, ni número abstracto; punto, línea, número entero son sin embargo seres reales)—, sino en cuanto su definición hace ver en el estado puro o según su perfección ideal tal o cual carácter (situado en el plano del accidente cantidad) que existe o puede existir en el mundo de los cuerpos. Por ser así un *ens reale*, una entidad de esa índole no deja de ser matemática, aunque no puede pasar a la existencia actual y sensible sin perder su pureza matemática; tomada como existente en la cosa es un carácter de ésta que no puede ser científicamente conocido a menos que sea separado por la abstracción matemática, la cual deja de lado todas las propiedades que interesan a la actividad de los cuerpos, su movimiento, sus diversidades cualitativas, sus caracteres sensibles, para no conservar sino lo que subsiste después de la eliminación de lo físico.

Agreguemos que las entidades geométricas euclidianas, riemannianas, etc., si bien son "traducibles" de un sistema a otro, de suerte que todas estas geometrías son igualmente verdaderas, no pueden sin embargo ser igualmente reales en el sentido filosófico del vocablo: la recta del plano elíptico, por ejemplo, y la figura que le corresponde en un modelo euclidiano no son expresiones diferentes de una misma cosa (en el orden de la "preterrealidad" matemática no hay otra "cosa" que el objeto de pensamiento en sí mismo construído según tal o cual sistema de axiomas); son entidades intrínsecamente diferentes [50] y pertenecientes a mundos intrínsecamente diferentes, y que se corresponden analógicamente; afirmar la realidad de un espacio no es pues afirmar al mismo tiempo la realidad, sino la irrealidad de todos los otros— ninguna de cuyas entidades figura en aquél.

19. Pero, ¿cómo saber ahora si un ser matemático —y especialmente ese sistema de entidades geométricas que se llama un espacio— es o no real en el sentido filosófico? La inteligibilidad matemática por sí sola no nos dice nada sobre ello, pues concierne tanto a los seres de razón como a las entidades reales. Las verificaciones de nuestros sentidos y de nuestros instrumentos de medida tampoco nos dicen nada, puesto que con ellas dejamos el orden matemático por el orden físico, y porque presuponen una armadura o un modelo matemático que les sirve de "núcleo de condensación" [51],

[50] La expresión euclidiano o no euclidiano "supone sucesivamente un modo de señalar por medio de hitos y una organización métrica de la multiplicidad, que son independientes. El epíteto dado al espacio no es sino una manera de designar por abstracción las propiedades convencionales de las figuras. No hay, de consiguiente, ninguna contradicción entre las diversas geometrías, porque *ellas se aplican a objetos diferentes*" (R. Poirier, *op. cit.*, p. 192). Aunque situado en el punto de vista de una filosofía a nuestro juicio errónea (era discípulo de Bertrand Russell), Juan Nicod efectúa, a propósito de una cuestión semejante, observaciones que podrían ser utilizadas *(La Géométrie dans le Monde sensible*, París, Alcan, 1924, pp. 27-28).

[51] F. Gonseth, *op. cit.*, p. 104. Sin duda el espacio de la percepción, de nuestras percepciones vulgares, aparece como euclidiano; en otros términos, las medidas físicas efectuadas por nosotros, a la escala de nuestros sentidos, en la región que ocupamos, se interpretan, del

modelo que hemos tenido en cuenta para construir nuestros instrumentos, y en relación al cual corregimos e interpretamos el conjunto de las medidas efectuadas, señalando la función de las variaciones accesorias debidas a las diversas circunstancias físicas.

Para adoptar un criterio tenemos solo dos vías. O se analiza la génesis de las nociones, para ver si la entidad en cuestión, sin envolver contradicción interna o incompatibilidad en sus notas constitutivas (en cuyo caso ella no tendría ninguna existencia matemática), no encierra una condición incomposible con la existencia fuera del espíritu (así una entidad lógica, como el predicado o la cópula, no es en verdad intrínsecamente contradictoria, pero habría contradicción en suponerla fuera del espíritu). O bien se considera una condición a la cual el filósofo sabe que está sometida la realidad de las entidades matemáticas (sabe, en efecto, que, para esas entidades, existir fuera del espíritu es existir con una existencia sensible, y que lo que se opone a ser construído en la intuición imaginativa representándose libremente y de manera pura lo que es propio de la cantidad, no tiene *a fortiori* ninguna posibilidad de pasar a la existencia sensible); esta condición es la constructibilidad directa en la intuición.

Ahora bien; entre los sistemas de entidades geométricas que se llaman los espacios euclidianos, riemannianos, etc., el espacio tridimensional euclidiano es el único directamente constructible en la intuición, ya que los otros no satisfacen la condición puesta sino por medio de este espacio [52]. El

modo más simple, y perfectamente satisfactorio, con la ayuda de un modelo euclidiano. Pero las conclusiones sacadas de mediciones físicas no pueden tener, como tales, sino un valor aproximativo, y la física podrá usar cuanto quiera espacios no euclidianos en sus construcciones simbólicas, desde el momento en que los elegirá tangentes al espacio euclidiano. Ahora bien, "siempre se puede hallar un modelo hiperbólico tal que su métrica sea, en cualquiera de sus partes, tan poco diferente como el que se exigirá a la métrica euclidiana" *(Ibid.*, p. 114). Se sigue de estas consideraciones que "es imposible probar experimentalmente que el espacio es «euclidiano» o no euclidiano, porque, a decir verdad, «la ciencia experimental no conoce el espacio, sino fenómenos que ella agrupa y ordena»" *(Ibid.*, p. 103).

[52] Como escribíamos en *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 257, nota.

modelo de universo térmico inventado por Poincaré, y en el cual habríamos adoptado ya al nacer la geometría de Lobatchevsky, las series de sensaciones muy simplificadas que Juan Nicod imagina y que darían a un sujeto ficticio la idea de las más diversas geometrías, confirman por una especie de contraprueba este privilegio del espacio euclidiano: para representarse como natural a un sujeto pensante una geometría distinta de la de Euclides, es necesario imaginar un universo que sea en sí mismo un ser de razón tan quimérico como un *animale rationale alatum* [un "animal racional alado"]. En definitiva, si la intuición nos asegura, como lo hemos observado, que las entidades euclidianas (y por consiguiente las otras) están exentas de contradicción interna, es porque ha comenzado por asegurarnos que, excluídas las demás, ellas son aptas para existir fuera del espíritu, en la naturaleza de las cosas.

Por otra parte, se podría mostrar que, si es posible pasar de los espacios no-euclidianos al espacio euclidiano, y a la

"todos los intentos efectuados para obtener una representación intuitiva de las geometrías no euclidianas —por Einstein, por ejemplo, en su opúsculo sobre la geometría y la experiencia—, muestran precisamente que estas geometrías no pueden convertirse en imaginables sino por reducción a la geometría euclidiana". Admito, como nos lo dice Eddington, que "para percibir un espacio no euclidiano" no tengo más que "mirar la imagen de la pieza en donde estoy en un picaporte de metal pulido y suponer que soy uno de los habitantes del mundo que veo" *(Espace, Temps et Gravitation*, p. 14): la imagen de mi habitación en un picaporte es un modelo propiamente euclidiano, trazado sobre una superficie determinada del espacio euclidiano. "¿Diremos que la explicación de la gravitación por la curvatura del espacio-tiempo tiene un valor intuitivo excepcional? Evidentemente no: este espacio-tiempo es doblemente irrepresentable. Ante todo por causa del tiempo, unido al espacio de una manera puramente alegórica; luego porque la curvatura de una multiplicidad no tiene sentido intuitivo más que sumergiéndola en un espacio de orden superior. Todo lo que podemos hacer es representarnos una superficie en el espacio euclidiano. Si queremos ir más lejos, estamos obligados a recurrir a la imagen de una métrica establecida sobre una multiplicidad euclidiana, a volver al punto de vista cayleano. Así procede Einstein al final de su librito en el cual intenta poner sus ideas al alcance de un lector no geómetra. Prácticamente, imaginaremos metros acortados, relojes atrasados sin causa física perceptible. Lo racional geométrico se presentará como un irracional físico." R. Poirier, *op. cit.*, 338

inversa, por transformaciones matemáticas, es porque, en verdad, las geometrías no-euclidianas presuponen las nociones de la geometría euclidiana, no ciertamente en su propia estructura y en su propio desenvolvimiento lógico, sino como fundamento de la coherencia lógica de las entidades que ellas construyen y como base psicológica de conceptualización. El proceso de generalización que toma así su punto de apoyo en la geometría euclidiana remata, a decir verdad, no en conceptos *genéricos* más amplios, cuyas determinaciones serían los conceptos euclidianos, no-euclidianos, no-arquimedianos, etc., sino en conceptos *analógicos* que se incluyen los unos en los otros y cuyo principal analogado representan los conceptos euclidianos. Desde este punto de vista es necesario decir con Hamelin que "la geometría no-euclidiana, en el fondo, no se basta" [53], y que las entidades no-euclidianas, no-arquimedianas, etc., tienen como fundamento de su existencia lógica las entidades euclidianas. Los espacios no-euclidianos pueden pues, sin la menor contradicción intrínseca, ser el objeto de la consideración del espíritu, pero habría contradicción en suponerlos fuera del espíritu y por eso mismo en suprimir de la existencia, en provecho suyo, el fundamento sobre el que su noción se apoya.

Por una y otra vía se llega así a admitir, a pesar del uso que de ellos hace la astronomía, que los espacios no-euclidianos son seres de razón, y que las propiedades *geométricas* de los cuerpos existentes, las propiedades que el espíritu reconoce en ellos cuando se abandona todo lo físico, son las que caracterizan al espacio euclidiano. El espacio que para el filósofo aparece como un *ens geometricum reale* ["ser geométrico real"] es el euclidiano [54].

[53] O. Hamelin, *Essai sur les Eléments principaux de la représentation*, 2ª edición, p. 100. Hamelin insistía a este propósito sobre la condición de homogeneidad requerida por la comparabilidad de las figuras (argumentación que sólo es valedera si se supone la irreductibilidad de lo geométrico a lo aritmético, y, al mismo tiempo, la imposibilidad de separar la geometría de sus orígenes intuitivos). También en nombre de la homogeneidad del espacio Whitehead, desde otro punto de vista, intenta mantener el carácter euclidiano de la estructura geométrica de nuestro universo.

[54] Para la filosofía de la naturaleza elaborada por los escolásticos

20. Pero por las mismas palabras "espacio real" se puede entender algo muy diferente, se puede designar el espacio en cuanto ocupado por las existencias y las acciones físicas, y en cuanto compuesto, como de una red de tensiones o de intensidades cualitativas heterogéneas, por las propiedades no ya geométricas sino físicas de los cuerpos, por su actividad y causalidad. Entonces precisamente el espacio no es ya considerado como matemático o geométrico, sino como "físico"; es un espacio calificado, y las determinaciones que envuelve son debidas a "*lo que hay* en el espacio, a lo que lo llena [55]. El filósofo distingue así —y para él es una distinción clásica— el espacio físico del espacio geométrico, y puede prever que, tomado en este sentido, como espacio *físico*, el espacio real no es euclidiano (ni homogéneo, ni isótropo), ya que el espacio euclidiano es precisamente aquel (puramente matemático) que el espíritu considera después de haber dejado de lado todo relleno físico.

Importa sin embargo comprender que el filósofo, al hablar así —por lo mismo que opone como dos órdenes irreductibles

(como también, pero en un sentido muy diferente, para la nueva física), este espacio geométrico real es finito, el espacio efectivamente existente es coextensivo a la amplitud del mundo. El espacio geométrico infinito es un ser de razón ("espacio imaginario").

[55] En este sentido parece que Pierre Curie "consideraba en el fondo la simetría como *estado del espacio*, es decir, como estructura del espacio físico" (VERNADSKY, *L'Étude de la vie et de la nouvelle physique*, Revue Générale des Sciences, 31 décembre 1930, p. 705); y en el mismo se puede decir también con W. Vernadsky que "el espacio de la vida tiene un estado simétrico particular y único en la naturaleza" (*Ibid.*, p. 712).

Las propiedades métricas de los cuerpos, en cuanto son físicamente medidas, pertenecen al espacio físico real. Y así es perfectamente verdadero que "el sólo conjunto de la geometría y de la física es susceptible de una verificación empírica" (H. WEYL, *Espace, Temps et Matière*, p. 80), y sin abandonar por esto la realidad (si bien no verificable experimentalmente) del espacio euclidiano, el filósofo puede también decir, en otro sentido que el físico, que la estructura métrica, en cuanto físicamente mensurable, no se da *a priori* de una manera rígida, sino que "constituye un *campo de estado* de realidad física, que se halla en dependencia causal respecto al estado de la materia [...]. Como el caracol, la materia construye y forma por sí misma ésta su casa" (Id., *Mathematische Analyse des Raumproblemes*, Berlín, 1923, p. 44; citado según MEYERSON, *La Déduction relativiste*, p. 93, nota).

lo físico a lo geométrico—, entiende las cosas de un modo completamente distinto del de la nueva física. Esta, fiel al espíritu esencial de la ciencia moderna, tiende, por lejos que esté aún del término, a transformarse enteramente en geometría. Debido a ello renuncia desde el principio a la discriminación absoluta de lo físico y de lo geométrico, como a la investigación de las causas físicas consideradas en sí mismas o en su realidad cualitativa. La idea genial de Einstein es haber plegado, a fin de avanzar con libertad en esta vía, la geometría a las necesidades de la física [56] y concebido un espacio tal que, por sus propiedades *geométricas,* da razón de todos los fenómenos de la gravitación [57]. El continuo según el cual el universo se extiende, llega a ser entonces un continuo no-euclidiano y cuadridimensional en donde el tiempo y el espacio no son ya medidos de una manera independiente, sino que forman un complejo indisoluble; las propiedades geométricas del espacio-tiempo así concebido se encuentran modificadas por la materia que lo ocupa (es decir, por lo que es capaz de trastornar el funcionamiento de los instrumentos de medida con los que lo exploramos: relojes, reglas graduadas, rayos luminosos, brújulas, electroscopios, etc.); y el movimiento de los astros se produce según itinerarios naturales que son las curvas geodésicas de este espacio-tiempo, curva que la presencia de una masa material acentúa, aun más, en virtud de lo cual los planetas deben rotar en una especie de cubeta producida por la curvatura del espacio en la proximidad del sol.

Los físicos newtonianos calificarán esta síntesis, fundada en un vasto conjunto de medidas tomadas en la naturaleza, y confirmada por muchas previsiones que se han verificado, como un "golpe premeditado". Lamentarán semejante abandono de la investigación de las fuerzas físicas que deben dar razón de los fenómenos de la naturaleza; así como los físicos cartesianos habían visto un testimonio de impotencia en la

[56] "El campo métrico depende de las realidades materiales que llenan el universo." H. WEYL, *Temps, Espace et Matière,* p. 193.

[57] "La gravitación se nos aparecerá como una emanación del campo métrico" *(Ibid.,* p. 198). Es así cómo "la geometría, la mecánica y la física forman una unidad teórica indisoluble, que se debe tener ante los ojos *en conjunto" (Ibid.,* p. 57).

sustitución de la atracción a distancia por los movimientos en torbellino, ellos, por su parte, considerarán como una confesión de impotencia la sustitución de la curvatura geométrica por la fuerza mecánica. Olvidan que la física moderna se ha encaminado por esa vía desde su nacimiento: comenzó por hacer del mundo físico un mito matemático que le entrega en enigma los secretos de este mundo, confesando, no por cierto de una manera explícita (porque en el comienzo creía ser una filosofía de la naturaleza), sino prácticamente, su impotencia respecto a las causas físicas consideradas en sí misma o en su esencia. Las "fuerzas" de la física clásica aparecen bajo este punto de vista como un convenio precario entre las "causas" de la filosofía y las entidades puramente empiriométricas de una ciencia desarrollada de los fenómenos; y es necesario afirmar que la nueva física hace realizar un progreso de suma importancia a la concepción científica del universo manifestando de una manera, esta vez radical y explícita, la renuncia del saber físico-matemático a la investigación de las causas físicas tomadas en sí mismas, y su tendencia profunda a desligarse por completo de la filosofía.

21. Pero ¡no se tome esta liberación de la filosofía por una nueva filosofía! De dos modos es posible interpretar filosóficamente las concepciones de la nueva física. Uno las transporta tales como son, literalmente tomadas, al plano filosófico, e introduce así al espíritu en un área de confusión metafísica; el otro, para juzgar de su valor, sólo retiene de ellas su espíritu y su valor noético.

En el primer caso se dirá —no solamente en el léxico y desde el punto de vista del físico, tal cual ha sido especificado ya [58], que sería muy legítimo, sino en un sentido filosófico—, que el espacio exigido por la nueva física es el espacio *geométrico real* y manifiesta las propiedades *geométricas reales* del mundo corporal, el cual quedaría, en consecuencia (en la medida en que la nueva física llega o ha de llegar a la explicación del universo por las propiedades geométricas del espacio inventado a este efecto) sometido en sí mismo al jui-

[58] Véase anteriormente, pp. 266-267.

cio de una exégesis puramente geométrica. Distinguir entre el espacio físico y el espacio geométrico será entonces distinguir un espacio geométrico y otro espacio geométrico [59], distinguir las propiedades del espacio *geométrico* real, cuando en él hay materia, y las propiedades de este mismo espacio *geométrico* real, cuando está vacío de materia (masa o energía, cantidad de movimiento, presiones . . .) [60] y ocupado solamente por algo del género de ese éter "inmaterial" del cual es imposible privarse [61]. Al mismo tiempo la geometría misma, cuyo objeto propio y cuyo nivel de abstracción superior e independencia epistemológica son desconocidos, será considerada, en cuanto no es "pura" forma vacía, como una "ciencia experimental" [62] posiblemente desprovista de contenido objetivo que la haga "verdadera", y abarcando sólo

[59] En este sentido no se trata de una distinción sino de una fusión. Como lo observaba E. Meyerson, "la confusión entre el espacio físico y el espacio matemático —es casi inútil hacer resaltar que nos servimos de este término "confusión" sin darle ningún sentido peyorativo— constituye una particularidad de las concepciones recientes y las distingue claramente de las que les han precedido" *(La Déduction relativiste*, p. 93).

[60] Esto será también distinguir el espacio *geométrico real* (vacío de materia u obstruído, lleno de estorbos) de los diversos espacios abstractamente concebibles por el puro geómetra.

[61] Véase más adelante, p. 292, nota 78.

[62] A. S. Eddington, *La Nature du Monde physique*, p. 170. Cf. Albert Einstein, *La Géométrie et l'Expérience*, París, Gauthier-Villars, 1921; y nuestras *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 255, nota 1. Hermann Weyl piensa igualmente que "la existencia de una geometría independiente de la física está definitivamente comprometida" *(Espace, Temps et Matière*, p. 292). Como escribe Roland Dalbiez (art. citado, pp. 152, 153), "el metafísico no puede ver ahí más que una manifestación del viejo espíritu empirista y nominalista que no reconoce como verdaderas más que las proposiciones existenciales. Este es el fondo del debate. Que se esté por la afirmativa o por la negativa, en la hipótesis de que ningún cuerpo existiera, ¿se podría hablar aún de verdad geométrica? [. . .]. Para toda filosofía que trasciende el puro empirismo, las proposiciones matemáticas no requieren, para ser verdaderas, la existencia de objetos materiales, lo cual no quiere decir por lo demás que podamos adquirir el conocimiento de estas proposiciones independientemente de la experiencia sensible. Las verdades matemáticas son del orden puramente esencial; cuando se quiere formular matemáticamente una ley física, está uno obligado a trasladarse del orden esencial al existencial."

¿Será necesario observar aquí que la etimología de las palabras es un

entidades físicas y mediciones físicas, gracias a las cuales el espíritu elige como "espacio real", entre los diversos espacios formales que le place imaginar, aquel que permite la más vasta y perfecta geometrización de la física. So pretexto de que el espacio es una red de distancias (pero que el geómetra "mide" ideal y deductivamente), se pretenderá asignar como objeto a la geometría (a la geometría como "ciencia natural") un sistema de distancias material y empíricamente medidas con la ayuda de aparatos físicos.

En el segundo caso se reconoce que el espacio de la nueva física ("vacío" u ocupado por la materia) es un ser de razón físico-matemático construído expresamente como para salvar todas las apariencias conocidas, y que se modificará a medida que sean verificados los puntos de diferencia entre la construcción ya establecida por la razón y los nuevos datos de la experiencia [63]; dicho ser de razón aparece entonces como un *símbolo geométrico* del espacio *físico real*, (entendiendo espacio "físico" en el sentido que el filósofo de

medio bastante pobre para darnos a conocer la esencia de las cosas por ellas significadas, y que si un geómetra es etimológicamente un agrimensor, la geometría, sin embargo, no ha comenzado a establecerse como ciencia sino cuando ha adquirido conciencia de ser algo esencialmente distinto de la agrimensura? Los nuevos métodos escolares de la enseñanza "concreta" de la geometría tienen sin duda grandes ventajas pedagógicas como métodos de *iniciación*, precisamente porque toman al niño en donde está, más abajo del umbral de la geometría, para elevarlo poco a poco hasta esta ciencia y a su grado propio de abstracción; pero si se los tomara como métodos del *saber* geométrico mismo, harían retroceder a éste hasta un estado de infancia prepitagórico. Es menester además agregar que esta cuestión de la naturaleza de la geometría no parece suficientemente aclarada por los teóricos de la nueva física, quienes la dejan tanto más de lado cuanto más espinosa la consideran. Todavía no nos han explicado cómo, si la geometría es "propiamente hablando, una ciencia experimental", puede, sin embargo y con ventaja, "desenvolverse sin trabas como una ciencia matemática pura" (A. S. EDDINGTON, *op. cit.*, p. 170).

63 "... Lo concerniente a la desviación de la luz abre el camino a una evolución de la teoría [de la relatividad generalizada]; las explicaciones de la gravitación por la geometría no riemanniana se desarrollan, y quizá geometrías nuevas tendrán por consecuencia completar la síntesis del electromagnetismo y por consiguiente de la física y de la gravitación." P. LANGEVIN, *L'Oeuvre d'Einstein et l'Astronomie*, art. cit., p. 294.

quien antes se habló daba al vocablo); aparece como el símbolo geométrico o metageométrico que mejor traduce la realidad de las interactividades físicas cuya naturaleza se resiste a escudriñar ontológicamente para mejor analizarla matemáticamente. La doble irreductibilidad (especie de bien sagrado para la inteligencia) de lo físico (ontológicamente considerado en su esencia) a lo matemático y de lo geométrico a lo experimental queda así salvaguardada, y se comprende por qué la geometrización de la física no puede cumplirse sino mediante la introducción de lo físico disfrazado matemáticamente en el seno de la geometría misma, la cual florece con tanta mayor riqueza en seres de razón, abandona con tanta mayor decisión el ser *geométrico* real, cuanto más se le exige absorber en sus símbolos y matematizar el ser *físico* real.

22. Las mismas consideraciones valdrían, *mutatis mutandis*, ["cambiado lo que sea menester"], para la matematización de la realidad física efectuada, por vías distintas a las de la Relatividad, por la teoría de los quanta; valdrían en particular para la estructura que la nueva física atribuye al átomo, o más bien para la que, desde hace algunos años, lo hace cambiar todos los días. Parece que la ciencia tiende a considerar esta estructura —convertida por ello en irrepresentable a la imaginación y desligada al mismo tiempo de todo sentido ontológico—, como un puro equivalente matemático abstracto, símbolo cada vez más ficticio y más perfecto de la naturaleza real, desconocida en sí misma, de ese algo existente a lo que responde determinadamente el nombre de átomo, de tal suerte que ella conoce esta naturaleza con profundidad creciente, pero también cada vez más enigmáticamente, y a decir verdad metafóricamente, a medida que construye el mito —ser de razón fundado *in re*— que ocupa su lugar.

II

La filosofía de la naturaleza

23. Según una observación de M. Eddington, el físico de hoy, que sabe "que nuestro conocimiento de los objetos de

que trata la física consiste únicamente en lecturas de cuadrantes y aparatos análogos", y que sabe también que "esa serie de lecturas de graduaciones" está ligada a cierto fundamento desconocido [64], se halla mucho menos inclinado que el físico "del tiempo de la reina Victoria" a no admitir por verdadero sino lo que un ingeniero puede reconstruir [65], y a creer que la física basta para todo. Se inclina más bien a pensar "que una justa apreciación del mundo físico, tal cual hoy se lo entiende, lleva consigo un sentimiento de atracción hacia una más amplia interpretación que sobrepasa las operaciones de medida científicas" [66], aunque se considera bastante mal pertrechado para descubrir por sí mismo hacia dónde debe conducir este sentimiento.

Esto no es verdad tan sólo de la física, sino también de todo saber empiriológico en general. Es claro que tal saber sigue siendo por esencia insuficientemente explicativo; el espíritu no puede contentarse con él. Las subestructuras filosóficas o prefilosóficas de las cuales el mismo sabio no puede prescindir constituyen un signo muy evidente de ello. Se requiere un conocimiento del ser mismo, es decir, del ser corporal, sensible y móvil, del ser inmanente a aquellas realidades de la naturaleza en las cuales las ciencias de los fenómenos tienen su término y su verificación, que constituyen el fundamento de todas sus construcciones conceptuales, y cuyo señorío práctico nos ofrecen. Un conocimiento de esta índole deberá evidentemente tener otro objeto y otros caracteres, deberá establecerse sobre un plano noético diverso al que nuestro lenguaje moderno califica de "ciencia"; su misión no podrá consistir en prolongar la ciencia sobre el mis-

[64] A. S. Eddington, *op. cit.*, pp. 260-261.

[65] "No es posible disimular que la luz bajo la que el físico actual ve su propio mundo externo es más mística, aunque no menos precisa ni menos práctica, que aquella bajo la cual se lo consideraba hace algunos años; entonces, se admitía que nada era verdadero fuera de lo que puede reproducir el ingeniero. Tiempo hubo en que todo el trabajo que efectúa la experiencia para combinar el yo y lo que lo rodea, parecía obedecer a la dominación de una física mucho más bardada de hierro que lo está en nuestros días; ese período de puja, en donde casi era menester pedir permiso al físico para decir que el alma de alguien le pertenece con toda propiedad, ha pasado ya." *Ibid.*, p. 340.

[66] *Ibid.*, p. 18.

mo plano (según este punto de vista, como decía cierto día H. Bergson, "más allá de la ciencia no hay sino ignorancia"), ni en adornar los resultados de la ciencia con nobles y vagas meditaciones. Si sus reglas de explicación no son las de la ciencia en el sentido moderno del término, deberá, sin embargo, merecer con justicia el nombre de ciencia en el sentido cualitativamente más profundo y auténtico que le daban los antiguos, y bajo este concepto es ella posible: porque las ciencias de la naturaleza no mueven el espíritu a desearla solamente, — estas mismas, al testimoniar que la naturaleza es cognoscible y que, sin embargo no la conocen sino de una manera esencialmente poco satisfactoria, testifican la posibilidad de un saber en donde la inteligencia, activando la misteriosa inteligibilidad de las cosas en un nivel más profundo, descubre en ellas el ser al cual aspira como a su objeto natural; a condición, sin embargo, de resignarse a la ascesis y a las cercenaduras necesarias, y de comprender que, para captar un poco del ser de las cosas, debe renunciar a la utilización de este saber más noble, pero cuantitativamente más pobre, a una explotación especulativa o práctica de sus riquezas fenomenales.

Un saber que, aunque sólo bajo cierto aspecto y en cierto orden dado (en el de la naturaleza sensible), es una sabiduría, es objeto de "fruición", no de "uso". Y toda sabiduría debe, en cierta manera, pasar por el ojo de la aguja.

Por la búsqueda de tal saber filosófico ha comenzado el conocimiento de la naturaleza sensible. Pero ese conocimiento ha necesitado tiempo para aprender el espíritu de pobreza. La desdicha de la filosofía de la naturaleza, entre los antiguos, ha sido creerse una ciencia de los fenómenos de la naturaleza; llamamos todavía filosofía de la naturaleza, tal es su nombre propio, al saber filosófico que tratamos de limitar aquí; pero comprendemos que debe desentenderse de toda pretensión a expandirse fuera de las fronteras de su esencia y a ganar el mundo. Si nos referimos a la filosofía de la naturaleza, la mejor fundada, a nuestro entender, y que goza del privilegio de estar en continuidad con la más pura metafísica, quiero decir, a la filosofía de la naturaleza concebida según los principios de Aristóteles y de santo

Tomás de Aquino, es porque sabemos bien que es indispensable (y en verdad menos dificultoso de lo que ordinariamente suele imaginarse) separar estos principios de las aplicaciones e ilustraciones halladas durante mucho tiempo en las concepciones científicas de los antiguos, y porque vemos con claridad que tal conocimiento de sabiduría, tal filosofía del ser esencialmente sometido al cambio, está en sí misma perfectamente libre de una astronomía y de una física para siempre destruídas.

24. Mas lo que aquí debe ocuparnos son las condiciones y los caracteres epistemológicos de la filosofía de la naturaleza. Tal saber resuelve sus conceptos en el mismo ser inteligible, por muy oculto que se halle bajo la materia sensible; pertenece a un tipo de explicación ontológica, abierto al movimiento natural de la inteligencia especulativa. Se interesa, no por las condiciones empíricas sino por las razones de ser y por las causas propiamente dichas; intenta descubrir la esencia de las cosas. Procediendo, como toda filosofía, según el método analítico-sintético, depende de la experiencia de un modo más forzado que la metafísica y debe poder conducir sus juicios hasta la verificación del sentido; pero es un saber deductivo, que señala las razones y las necesidades inteligibles en la medida en que está seguro del constitutivo intrínseco o de la "quididad" de sus objetos. A él corresponde, por ejemplo, adoctrinarnos acerca de la naturaleza de lo continuo y del número, de la cantidad, del espacio, del movimiento, del tiempo, de la sustancia corporal, de la acción transitiva, de la vida vegetativa y sensitiva, del alma y de sus potencias operativas, etc.; él considerará también la disposición ontológica de este universo y aún, como lo hace Aristóteles al fin de la *Física*, su relación con la Causa primera, y la distinción entre lo necesario, lo contingente y lo fortuito en el curso de sus acontecimientos.

Si se intenta definir la filosofía de la naturaleza, será preciso decir que es un saber cuyo objeto es, en todas las cosas de la naturaleza corporal, el ser móvil como tal, y los principios ontológicos que dan razón de su mutabilidad; porque es esencialmente una filosofía de la mutabilidad. Su na-

cimiento se debe a Aristóteles; él mostró que es posible una ontología del mundo sensible, no precisamente en cuanto sensible, sino en cuanto que es el mundo propio del *ser cambiante* y encierra en su estructura inteligibles invariantes que dependen de las formas especificadoras.

Mientras la Metafísica abarca todo el dominio de la inteligibilidad no sumergida de suyo en lo sensible, la Física en el sentido aristotélico abrazaba todo el dominio de la inteligibilidad sumergida de suyo en lo sensible. En la concepción de los antiguos, todas las ciencias del mundo material formaban parte de este saber; y ello era el signo de un singular optimismo y de un cándido imperialismo filosóficos. Dirigiendo sus miradas ante todo hacia la filosofía, tendían a absorber en ella todas las ciencias de la naturaleza. En ciertos dominios, sin embargo, estas ciencias habían ya adquirido en ellos conciencia de sus métodos propios y de su autonomía; pero se contemplaba ahí el caso especial de las *scientiae mediae* consideradas como destinadas a tratar matemáticamente cuestiones de filosofía natural. Y en la medida en que por otra parte la filosofía de la naturaleza suplía a una investigación y a una sistematización científica del detalle de los fenómenos, éste permitía, con suma frecuencia, explicaciones de una extrema insuficiencia analítica, a veces solamente verbales.

Como se ha tenido la ocasión de observar en un capítulo anterior, importa, en efecto, no olvidar que, como con frecuencia lo dice santo Tomás [67], la esencia de las cosas sensibles permanece, en general, velada para nosotros, a causa de

[67] Cf. *in II Sent.*, dist. 35, q. I, a. 2, ad 3: "Sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in *I Post.*, text. 35 dicitur, ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat." ["Así como algunas veces usamos diferencias falsas en lugar de las verdaderas, debido a que éstas se encuentran ocultas, como se dice en el I libro de los Analíticos Posteriores, así también, en lugar del verdadero género, se puede poner algo por lo cual se haga mejor conocido el género."] *De verit*, 4, 1 ad 8 (texto citado más adelante, p. 323, nota 5). Sum. contra Gent., I, 3: "Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire Non possumus." [Ignoramos muchísimas propiedades de las cosas sensibles y no podemos hallar perfectamente en muchos casos la razón de aquellas propiedades que percibimos mediante los sentidos.] *In Metaph.*, Lib. VII,

la materia en donde está como sepultada. Sólo en el orden matemático podemos considerar al descubierto un mundo de esencias; y por eso es él para nosotros el tipo más dictatorial y más suntuoso de ciencia humana. En el orden físico es muy posible llegar a ciertas definiciones esenciales y específicas concernientes al hombre y a las cosas del hombre (sus potencias, sus hábitos, etc.), pero por debajo del hombre, la mayor parte del tiempo, el elemento de resistencia a la inteligibilidad traído por la materia, y que vuelve opacas a nuestra mirada las naturalezas corporales, cognoscibles por signos más que por propiedades en el sentido ontológico

lect. 12: "Quandoque aliquis dividens... dividat per ea quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit ut utamur, loco differentiarum, differentiis per accidens, in quantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum." ["A veces el que divide... divide atendiendo a cosas accidentales, porque resulta imposible hallar diferencias propias y esenciales. Pues no pocas veces la necesidad nos obliga a usar, en lugar de estas últimas, de diferencias accidentales en cuanto son ciertos signos de las diferencias esenciales desconocidas para nosotros."] Véase más adelante, la nota 8, pág. 327.

"Aquí abajo, escribe R. Garrigou-Lagrange, el hombre es el único ser cuya diferencia específica pertenece al mundo puramente inteligible y no al mundo sensible; lo que permite deducir de ello las diferentes propiedades. Los seres inferiores no llegan a ser para nosotros verdaderamente inteligibles sino en sus notas trascendentales (o comunes a todos los seres) y genéricas.

"Sabemos, por ejemplo, del mercurio que es una sustancia corpórea, un metal líquido, mas no conocemos su diferencia específica. No tenemos, cuando es preciso puntualizar las nociones genéricas, sino una definición empírica, descriptiva, que no llega a hacernos *inteligibles* las propiedades de este cuerpo. Nos contentamos con decir: el mercurio es un metal líquido a la temperatura ordinaria, de color blanco plateado, solidificable a —40°, cuyo punto de ebullición es 360°, muy denso; sus sales son antisépticos muy activos, pero también muy tóxicos. Verificamos hechos sin poder decir el *porqué*. Igualmente para la planta, para el animal; ¿quién señalará la diferencia específica de tal especie como para poder deducir sus propiedades? Si se trata del hombre, por el contrario, entre todas las notas comunes a todos los hombres: racionalidad, libertad, moralidad, sociabilidad, palabra, religión, etc., una de entre ellas, la racionalidad, aparece como *la razón de ser* de todas las otras... Todas estas notas pueden hacerse inteligibles, es decir, referirse al ser por intermedio de la racionalidad" *(El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, o. c.).

de este vocablo, hace que las esencias permanezcan escondidas para nosotros *en su especificidad*. Se sigue de lo dicho que la filosofía de la naturaleza no puede descender hasta las últimas diversidades específicas de la naturaleza corporal. Hay pues que someter a una grave restricción el optimismo filosófico de los antiguos.

Cuando se trata de la distinción entre ciertos dominios muy vastos —entre cuerpos no vivos y cuerpos vivos, entre animales y vegetales, entre hombres y animales irracionales—, la filosofía de la naturaleza percibe bien las diferencias esenciales. Estamos aquí en una región accesible a la consideración del filósofo; llegamos a certezas propiamente filosóficas, en el orden mismo de la discriminación tipológica. En otros términos, sabemos que hay una diferencia esencial entre la excitabilidad vegetal y la sensibilidad animal; sabemos que la acción inmanente por la cual el organismo vivo se construye a sí mismo, la sensación, la intelección, revelan principios quiditativos que nos hacen penetrar en la estructura íntima de los seres contemplados. Sabemos que el cuerpo como tal está constituído por dos principios ontológicos complementarios, uno puramente potencial y determinable, el otro especificador y determinante, que llamamos la "materia prima" y la "forma sustancial".

Pero la filosofía de la naturaleza no va más allá de certezas de una elevadísima universalidad. Todas las diversidades y particularidades específicas del mundo de los cuerpos, todo el detalle de las operaciones de la naturaleza sensible debe ella abandonarlo a lo que Leibniz llamaba conocimiento "simbólico" o "ciego", a lo que nosotros proponemos llamar conocimiento empiriológico. Y dicho conocimiento desciende muy al detalle, mas la esencia escapa a su mirada. Si se trata de descifrar las multiplicidades del devenir y las interacciones que componen el juego espléndidamente multiforme y denso de la naturaleza, la filosofía de la naturaleza puede sin duda tener, indirectamente, un valor eurístico, por los estímulos que es capaz de ejercer sobre el espíritu de los sabios (en el caso sobre todo de las ciencias que hemos llamado empirio-esquemáticas). Pero ella misma y en su dominio propio no tiene pretensión nin-

guna a este respecto. No hay otra ciencia de los fenómenos de la naturaleza que la ciencia empiriológica, y esta ciencia no es una filosofía.

25. Observemos ahora que sólo hay saber perfecto cuando conocemos las cosas, no de un modo más o menos indistinto, deteniéndonos en determinaciones genéricas, sino descendiendo hasta las últimas determinaciones específicas. Si la metafísica es un saber perfecto (volveremos más adelante sobre este punto), es porque su objeto especificador (el ser separado en cuanto ser por la *abstractio formalis*), no es un género, sino un trascendental que, tomado en cuanto tal, está en el grado último de determinación lógica.

¿Qué decir, pues, de la filosofía de la naturaleza? Su objeto propio no es el *ens in quantum ens*, objeto del metafísico; tampoco lo son, acabamos de verlo, las naturalezas específicas del mundo de los cuerpos; tales naturalezas *serían* el objeto especificador de las ciencias de la naturaleza, si éstas pudieran abarcarlas; mas no pueden; puesto que se detienen en un conocimiento empiriológico de la naturaleza. Sin embargo la filosofía de la naturaleza no se ocupa, como tampoco la metafísica, de simples determinaciones genéricas. En realidad considera las cosas corporales y móviles desde el punto de vista del ser transcendental de que están impregnadas: por eso participa en cierto modo de la luz de la metafísica, como nuestra alma participa en cierto modo de la naturaleza de los puros espíritus. El objeto especificador de la filosofía de la naturaleza es, en las naturalezas corporales tomadas como tales, la mutabilidad ontológica y las formalidades en donde el espíritu puede discernir una diferencia del ser (corporeidad, cantidad, movimiento, vida, animalidad, etc.): lo cual basta para asegurar su distinción y su autonomía respecto a las ciencias experimentales.

Pero, por otra parte, el ser sensible o móvil no es en sí mismo completo, no tiene la integridad de sus determinaciones sino en las naturalezas específicas. De aquí se sigue que la filosofía de la naturaleza no es un saber *completo* sin las ciencias de la naturaleza. Ciencia experimental de la naturaleza y Filosofía de la naturaleza son dos saberes dis-

tintos, pero cada uno de ellos incompleto; ambos dimanan de reguladores diferentes, uno sobre todo de lo inteligible, otro sobre todo de lo observable, y llegan, en cierto grado, a completarse. En esto pertenecen los dos a un mismo grado de abstracción, si bien, desde otro punto de vista, la filosofía de la naturaleza es, como lo hemos observado, esencialmente diferente de las ciencias de la naturaleza [68].

26. Compararía yo de buen grado la relación entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza con

[68] Esta diferencia debe ser considerada como de orden esencial y específico, si es verdad que es el grado de inmaterialización del objeto que constituye el *terminus ad quem* ["término final"] de la operación abstractiva, manifestado por el *modo de definir*, que introduce diferenciaciones específicas entre ciencias colocadas en el mismo grado genérico de abstracción (Cf. anteriormente, cap. II, p. 70-71, nota). Es claro que la definición empiriológica, por resolverse en lo observable como tal, es esencialmente diferente de la definición de tipo ontológico, por resolverse en el ser inteligible; la diferencia entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias de los fenómenos, ya sean empiriométricas, ya empirioesquemáticas, aparece mucho más acentuada que la diferencia entre la aritmética y la geometría, las cuales eran para los escolásticos dos ciencias específicamente distintas.

Juan de Santo Tomás distingue así la filosofía natural y la medicina ("quia licet utraque abstrahat a materia singulari, tamen magis concernit materiam corpus ut sanandum quam corpus mobile ut sic"; ["porque aunque ambas abstraigan de la materia singular, sin embargo, toca más de cerca a la materia el cuerpo en cuanto dispuesto para ser sanado que el cuerpo móvil en cuanto tal"]. *Log.* II. P., q. 27, a. 1, Reiser, t. I, p. 825; cf. *Phil. Nat.*, I. P., q. I. a. 2, Vivès, t. II, p. 16). Y si santo Tomás parece colocar la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza en una misma clase específica en donde los diversos grados de concreción del objeto no envuelven sino diferencias según lo más y lo menos (cf. *Comm. in de Sensu et Sensato*, lect. I), es precisamente porque en su época las ciencias de la naturaleza, salvo en ciertos dominios ya matematizados como la astronomía y la óptica, no habían adquirido su autonomía metodológica, y construían sus definiciones sobre el mismo modelo típico que la filosofía de la naturaleza.

El alma y el cuerpo constituyen un todo sustancial completo *ratione specici* ["en razón de la especie"]; en esto la comparación de la relación de la filosofía natural respecto a las ciencias con la relación del alma respecto al cuerpo, es deficiente; tal comparación es valedera desde el punto de vista de la integridad de la realidad que puede ser conocida por la filosofía y por las ciencias.

la relación entre el alma racional y el cuerpo. De suyo la primera es independiente del estado de desenvolvimiento de las segundas y de sus hipótesis; descansa en "hechos filosóficos" mucho más simples y más fundamentales que los "hechos científicos".

Sin embargo, si se insistiera con demasiada exclusividad sobre esta independencia, a lo que el filósofo podría sentirse inclinado, se correría riesgo de perder de vista la unión íntima y sustancial que debe reinar entre estas dos partes del conocimiento del mundo sensible. Durante tres siglos en que la fascinación de la metafísica mecanicista se impuso a las ciencias de la naturaleza, la auténtica filosofía de la naturaleza vino a encontrarse como un alma desencarnada; purificóse así de muchas escorias; y hoy vuelve a enlazarse con la ciencia experimental. Este contacto es natural y necesario.

Si los hechos filosóficos sobre los que se funda la filosofía de la naturaleza (por ejemplo: hay diversidades específicas reales en el mundo de los cuerpos, hay mutaciones sustanciales, los organismos vivos están dotados de una actividad inmanente, etc.); si estos hechos filosóficos pueden ser establecidos partiendo de la observación común (filosóficamente criticada), conviene sin embargo que, a medida que las ciencias positivas se desarrollan, sean puestos de relieve también partiendo de los mismos hechos científicos, en cuanto éstos pueden ser deducidos de las teorías; los hechos científicos son incapaces, por sí solos, de suministrar la menor decisión filosófica, pero la luz propia de los objetos y de los principios filosóficos, tal la luz del entendimiento agente que ilumina los fantasmas, hace brotar de ellos el contenido filosófico en que abundaban [69]. Perdurable en sus determinaciones esenciales, la filosofía de la naturaleza debe aceptar la ley de envejecimiento y de renovación, de mutación y de transformación impuesta al vestido de carne que ella recibe de las ciencias experimentales, y gracias al cual su material de hechos crece en maravillosas proporciones, mientras que ella, por su parte, se libra de ciertas representaciones (no

[69] Cf. las observaciones tan sabias señaladas por el llorado P. GENY en su artículo *Metafísica ed esperienza nella cosmologia*, Gregorianum, 1920, vol. I, fasc. I.

filosóficas, sino comunes o "vulgares") que poseía de las determinaciones precientíficas implicadas en el mundo familiar de los sentidos [70].

La doctrina hilemorfista, por ejemplo, es tan verdadera en nuestros días como en los de Aristóteles; lo que ha envejecido es su vocabulario y sus ejemplificaciones, no su sustancia; pero los cuatro elementos de otros tiempos han sido sustituídos por los noventa y dos, que responden a una noción científica muy diferente, de la tabla de Mendelejeff. Tenemos de esta familia de elementos un conocimiento mucho más riguroso que los químicos de hace cien años; aceptamos por verosímil que todos ellos derivan del átomo de hidrógeno por una serie de cambios que el filósofo debe mirar como mutaciones sustanciales: los fenómenos de radiactividad nos proporcionan tales cambios *de naturaleza* en el mundo de los cuerpos; no ciertamente una verificación científica pura y simple (a la filosofía pertenece, no a la

[70] Así muchas ideas admitidas por la filosofía natural de los antiguos sobre la continuidad de la materia, desde la invención del microscopio, han tenido que ser sometidas y tendrán que serlo aún con el progreso de las teorías de la física corpuscular a una seria revisión, ya se trate de cuerpos que presentan solamente en apariencia como aun de los que presentan realmente el carácter de la individualidad sustancial. La cuestión estriba en saber si la unidad sustancial del individuo corporal (por ejemplo, de tal molécula de un gas, o de tal organismo vivo) requiere necesariamente, como lo creyeron los antiguos, la continuidad según la extensión; en otras palabras, si la forma sustancial no puede informar un todo compuesto de partes discontinuas, sea contiguas (como el plasma sanguíneo es contiguo a las paredes vasculares) sea, en la escala atómica, separadas por interespacios intraatómicos o intramoleculares (en el caso en que, contrariamente a la hipótesis de Gredt, estos espacios no fueran informados a su vez por la forma sustancial del todo individual). Por nuestra parte, juzgamos que una discontinuidad estructural de este género es compatible con la unidad sustancial del todo individual, y que la teoría tomista de la individuación por la *materia signata quantitate* ["la materia sellada por la cantidad"] se verifica entonces sin especial dificultad: la relación trascendental de la materia con la cantidad se debe entender, en este caso, como una relación trascendental con una constelación de posiciones.

Aparece por otra parte que la "organización" no debe ya ser considerada como el privilegio de la materia viva. El átomo también está "organizado" —pero sin el equilibrio *progresivo* y la actividad *autoperfeccionante (actio immanens)* característicos de la vida

ciencia, establecer un hecho cuya formulación encierra las nociones de sustancia, de naturaleza, de especie, etc., entendidas metafísicamente), sino un índice o un "signo" empiriológico notable que el filósofo puede con prudencia aceptar como tal. La existencia de una microestructura de la materia es un hecho definitivamente conquistado (que deja en pie el interrogante propiamente ontológico de la esencia de la materia) [71]; si la ciencia renueva incesantemente sus concepciones concernientes a la organización espacio-temporal y a las propiedades del átomo, es afirmando, por lo mismo, la existencia del complejo primitivo que ella nombra así. Y, a decir verdad, este conjunto de conocimientos empiriológicos favorece más a la ontología de Aristóteles que a la de Demócrito y de Descartes; (y no dudo en agregar que también mejor que las concepciones experimentales en boga entre los alquimistas de la Edad Media).

Aclaraciones complementarias

27. ¿Pero qué? ¿Acaso A. Eddington no nos enseña, con su rica imaginativa, que un cuerpo es un "tubo del universo de cuatro dimensiones, separado del resto del espacio-tiempo por un límite más o menos brusco"? Henos aquí lejos del mundo de las ideas científicas de Aristóteles.

Pero ahora hablamos de su filosofía. Que un elefante sea un tubo aislado del universo de cuatro dimensiones o un bloque de carne y hueso compuesto de los cuatro elementos y de las cuatro cualidades primarias, no hay en ninguno

[71] Aunque el estado actual de las teorías microfísicas y la estructura epistemológica del conocimiento físico-matemático sean absolutamente contrarios a una esperanza de esta índole, imaginemos por un imposible que un día la configuración de la materia, la disposición y la distribución en el espacio de sus partes estructurales —no solamente de las micelas, moléculas, iones o átomos en los cuales el espíritu descompone un cúmulo material de grandes dimensiones, sino de las partes constitutivas del átomo mismo— llega a ser el objeto de un conocimiento cuyo simbolismo ha sido totalmente eliminado. Suponiendo perfecto tal conocimiento de la *configuración* de la materia, dejará siempre sin resolver la cuestión de la *esencia* de ésta. Si, en cuanto a su configuración, un cuerpo puede estar compuesto de un enjambre de electrones y de átomos, en cuanto a la esencia es un compuesto sustancial de potencia y de acto.

de los dos casos ninguna semejanza entre la idea, expresable con una imagen o con un esquema espacio-temporal y figurable al menos *reductivamente* [72], que la ciencia o el sentido común se forja de este animal, y la concepción *esencialmente* infigurable y puramente ontológica que la filosofía llega a elaborar acerca de los primeros principios de los que está constituída la sustancia del mismo animal.

La materia prima y la forma sustancial pertenecen a un universo noemático diferente de este bloque o de este tubo: la teoría hilemorfista no es favorecida por uno más que por otro; se apoya sobre algo distinto de esas imágenes. Ya sea bloque tridimensional o tubo cuadridimensional, el elefante debe siempre llevar a cabo la operación que el hombre ordinario y el sabio llaman del mismo modo, aunque formando una imagen sumamente diversa, "comer"; y debe terminar por el fenómeno que uno y otro llaman "morir". Y el filósofo, que sabe por otra parte que el elefante en cuestión es una "sustancia" individual "una por sí", específicamente diferente del vegetal que asimila mediante la nutrición y de los materiales inorgánicos en los que se descompondrá su cadáver, se ve constreñido a buscar el sujeto de estas mutaciones sustanciales en una potencialidad radical a la que, siguiendo a Aristóteles, llamará materia prima (podría desearse un nombre mejor), y acerca de la cual es naturalmente incapaz de describir ni qué figura tiene en el espacio de tres dimensiones o en el espacio-tiempo de cuatro dimensiones (pues ella carece de figura), ni cómo, una vez informada o trascendentalmente determinada por la "forma" especificadora que constituye con ella un solo ser sustancial, se reviste de "accidentes" y llega a ser accesible a los cálculos del sabio

[72] Si tal idea puede ser (cf. anteriormente, cap. II, p. 94) *infigurable por defecto*, como consecuencia de las condiciones mismas de observabilidad del objeto, puede también, como consecuencia de la matematización de lo físico, no ser representable a la imaginación física sino metafóricamente, o también no ser representable (asimismo indirectamente y por analogía) sino a la imaginación matemática, como sucede con las ondas de la mecánica ondulatoria; ella no cesa de pertenecer, al menos reductivamente, al orden de lo imaginable y de lo figurable, de la misma manera que el punto es inextenso, aunque pertenezca *reductivamente* al orden de la extensión.

y al examen del hombre ordinario bajo la apariencia de una masa compacta, tangible y visible, o de un enjambre prodigioso —por otra parte irrepresentable [73]— de protones y electrones, es decir de "partículas imprecisas" y de ondas propagadas en el espacio de configuración, las cuales no son sino símbolos estadísticos. Un hiato infranqueable testimoniará siempre la diferencia de orden que distingue la explicación filosófica de la explicación científica, una y otra legítimas y necesarias. Se puede observar, a modo de paréntesis, que algunos sabios eminentes, si estuvieran suficientemente atentos a este hecho, evitarían confundir la "sustancia" en el sentido filosófico con la "sustancia" en el sentido vulgar, tal cual la imagina ese primer ensayo de ciencia que es el conocimiento común, y gracias a lo cual éste se explica cómo una mesa no es atravesada por el papel que sobre ella descansa . . .

28. Concluímos pues que, según nuestros principios, el universo einsteiniano de cuatro dimensiones y su curvatura, así como el electrón o el fotón de hoy, deben ser considerados como puros seres de razón físico-matemáticos fundados en lo real. Se trata ahora de saber qué relación puede sostener la filosofía, no ya con los hechos o con los *entia realia*, más o menos completados por la razón, sino con los puros *entia rationis* y mitos sólidamente fundados de la ciencia. Completemos aquí lo antes expuesto [74]. Sostenemos que la filosofía de la naturaleza debe recoger para sí *todo* el aporte de las ciencias experimentales: pero si es verdad que puede fundarse en los hechos establecidos por estas ciencias como en una materia extraña de la que se apropia, no es menos cierto que no podría exigir al ser de razón físico-matemático un medio para dilucidar en sí misma y ontológicamente la naturaleza de las cosas. Debe valerse de ese aporte, pero de una manera distinta, a saber, en cuanto es un elemento de la imagen del universo elaborada por la ciencia. Porque el filósofo de la naturaleza no puede prescindir de un depósito científico de imágenes, tiene necesidad de la imagen

[73] Véase la nota anterior.

[74] Véase anteriormente, cap. II, §§ 29 y 30.

(mas, ¿se puede aún emplear este vocablo?, ella ha llegado a ser *inimaginable* [75]) o del símbolo que la ciencia de su tiempo se forma del mundo. Sabe además que algunas de las más solemnes entidades que ella construye son mitos, que proponan al espíritu la realidad disfrazada. Y debe estarle reconocido por su poder de hacerlos —a causa sobre todo de los seres de razón matemáticos que sirven para edificarlos— cada vez más irrepresentables a la imaginación. Helo aquí libre, por un remedio heroico, de la tentación de representarse, como un Demócrito o un Descartes, las fibras secretas de la naturaleza según el grosero modelo de las formas que nuestros ojos y manos pueden captar. La ciencia, que se mueve sin embargo en el dominio de lo sensible y de lo figurable, —y que, por su mismo progreso, es llevada, no a trascender, sino más bien a disolverlo, a pasar a aquello que no pertenece sino *reductivamente* a lo figurable—, da aquí al filósofo una seria lección. ¿No debería él comprender por sí mismo que los primeros elementos espacio-temporales del mundo de los cuerpos, por el hecho mismo de componer los complejos que caen naturalmente bajo nuestros sentidos, no deben asemejarse a estos complejos? El mundo que ellos construyen no debe asemejarse a nada de lo que conocen nuestros sentidos; es necesario, para penetrar en él, franquear un umbral de confusión y de sombras para la imaginación; y a falta de un conocimiento más perfecto, los mitos irrepresentables de la ciencia tienen al menos el mérito de recordárnoslo.

Sin embargo el filósofo ¿qué puede hacer, por su parte, de un mito? Nada, sin duda, sino otro mito, esta vez filosófico. No hay para la filosofía de la naturaleza otro medio de asumir en su orden los mitos sólidamente fundados del saber físico-matemático que convertirse a su vez en creadora de mitos. ¿No sabemos acaso que el filósofo es en cierto modo "amigo de mitos"? *Philosophus est aliqualiter philomythes* [76].

[75] Véase anteriormente la página 289, nota 72.

[76] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *in Metaph.*, Lib. I, lect. 2.—A decir verdad, Aristóteles no dice que el filósofo es en cierta manera mitófilo, sino que el mitófilo es en cierto modo filósofo: "ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστιν." (*Met.*, A. 2, 982 b 18.)

Un vasto campo se abrirá así a la imaginación creadora del filósofo cuando intente, por ejemplo, interpretar a la luz de una doctrina filosófica, por otra parte bien establecida, como la doctrina hilemórfica, la imagen provisoria que la ciencia se forma de la microestructura del átomo. No bien haya inventado una hipótesis suficientemente verosímil, haya admitido, por ejemplo, que la forma sustancial informa el éter intraatómico, como el núcleo central y los electrones que giran a su derredor [77], los esquemas de Rutherford y de Bohr, a los que esta interpretación se refería, comenzarán a fallar. Será menester readaptarla o inventar otra. El filósofo podrá aplicarse también al estudio del universo de cuatro dimensiones, o al del éter, del cual los físicos de hoy "procuran no hablar" [78], si bien parece que sienten cierta pena en desentenderse de él. Si, no obstante, pensara hacer así labor de saber filosófico propiamente dicho, sería lamentable su arrojo.

Aunque entre las teorías físico-matemáticas y la filosofía de la naturaleza no haya continuidad en cuanto a la expli-

[77] J. Gredt, *Die Lehere von Materie u. Form. u. die Elektronentheorie* —Cf. M. DE MUNNYNCK, comunicación al congreso tomista de Roma, 1925; artículos de la *Revue Thomiste* (1900) y de *Divus Thomas* (Fribourg, 1928); LESLIE J. WALKER, art. de *Philos. perennis*, t. II, pp. 831-842; y el *Essai*, sumamente controvertible, a nuestro entender, del P. DESCOQS.

[78] "Acuérdome de una conversación que sostuve hace más de veinte años con P. N. Lebedeff, el eminente físico ruso, quien me decía que no podía hablar con seguridad sino del éter. Era la época en que la noción del electrón comenzaba a entrar en la física. Actualmente los físicos procuran no hablar del éter y hay algunos que dudan de su misma existencia." W. VERNADSKY, *L'Etude de la Vie et de la Nouvelle Physique*, art. citado, p. 700. "El éter, proclamaba Lord Kelvin, no es una creación imaginaria del filósofo especulativo; nos es tan esencial como el aire que respiramos." EMILE PICARD, *Un coup d'oeil sur l'Histoire des Sciences*, . . . p. 34. "Hoy está admitido que el éter no es una forma de la materia [. . .] Esto no quiere decir que el éter esté suprimido. Tenemos necesidad de un éter. No podemos descomponer el mundo físico en moléculas de materia o de electricidad, poniendo entre ellas un interespacio desprovisto de toda característica . . ." A. S. EDDINGTON, *op. cit.* p. 48 —Einstein piensa igualmente que no se puede eliminar la noción de un "medio privado de todas las propiedades mecánicas y cinemáticas, pero que determina los fenómenos mecánicos y electromagnéticos" (E. PICARD, *op. cit.*, p. 41).

cación racional y a la inteligencia de las cosas, vemos sin embargo que puede aquí establecerse una continuidad secundaria en cuanto al depósito de imágenes, si es verdad que conviene a la filosofía de la naturaleza agregar al saber filosófico propiamente dicho —que ella requiere en virtud de su esencia propia— una región de mitos filosóficos destinados a ponerla en plena armonía con los mitos bien fundados de las teorías físico-matemáticas, y a completar así su unión con el cuerpo experimental que las ciencias le componen.

29. Es sumamente notable cómo el mundo de la Naturaleza sensible es el único en el cual encontramos una filosofía y una ciencia experimental que comparten así nuestro saber, siendo la una para con la otra lo que el alma es para el cuerpo. Una dualidad de esta índole no se encuentra en los otros universos de inteligibilidad. Las matemáticas no tienen alma ontológica; no tienen sino un cuerpo, abstracto e ideal. La metafísica no tiene cuerpo empiriológico; no es más que espíritu.

III

El mecanicismo

30. Si nuestros análisis precedentes son exactos, se ve cómo el error central de la filosofía moderna en el dominio del conocimiento de la naturaleza, ha consistido en dar un valor de explicación ontológica a la especie de atracción mecanicista inmanente al saber físico-matemático y en considerar a éste como una filosofía de la naturaleza. No es una filosofía de la naturaleza, es un análisis empiriológico de la naturaleza de forma y regulación matemáticas (un análisis "empiriométrico"); si es verdad que un análisis de tal índole debe inevitablemente construir para sí un mundo de entidades explicativas destinadas a sostener la deducción matemática, es claro por una parte que ese mundo será, como lo hemos visto, un mundo seudoontológico, en donde abundará el ser de razón, y que por otra parte será orientado hacia el mecanicismo como hacia un límite ideal (jamás alcanzado por otra parte, ya que todos los "irracionales"

que la ciencia está obligada a admitir se oponen a una reducción mecanística efectiva); las representaciones mecanísticas son, en efecto, los únicos residuos de explicación ontológica capaces de entrar en la textura físico-matemática; con ellas de consiguiente, el físico se esforzará por construir el sistema de principios y razones de ser de orden físico o geométrico del que ha menester. Pero se trata aquí de representaciones provisorias cuyo valor integral se toma, no en relación a la esencia de la realidad considerada en sí misma, sino con referencia a las relaciones matemáticas que ellas sostienen; se trata aquí, no de un mecanicismo filosófico, sino de un mecanicismo metodológico, problemático y auxiliar; la filosofía podrá retener la imagen espacio-temporal aproximativa, el mito sólidamente fundado que él habrá contribuído a formar de la estructura de este universo y de sus elementos; ella no debe conferirle un valor ontológicamente explicativo.

¿En qué medida la "crisis" actual de la física suscita aquí nuevos puntos de vista?

Parece a primera vista que la nueva física vuelve las espaldas al mecanicismo. Y esto es verdad en cuanto se toma el término mecanicismo en sentido estricto y en cuanto se entiende de la geometría clásica la divisa de Descartes: "toda mi física no es más que geometría". Pero el proceso más profundo del mecanicismo no es el geometrismo, sino el matematismo; y por otra parte la geometría misma, a medida que se hace más abstracta, tiende a llegar a ser coextensiva con la matemática. Las nuevas concepciones científicas no hacen sino manifestar con mayor audacia el intento de convertir la física en una matemática universalizada. Hemos dicho ya que la geometrización de la física se ha obtenido por una refundición de la geometría bajo la influencia de lo físico mismo (ante lo cual la veremos reducirse con tanta mayor facilidad cuanto mayor cuidado se haya tenido de introducirlo en ella). Mas esto poco importa para el resultado. Del mismo modo no se deben tomar las crisis y transformaciones del ideal mecanicista por la muerte de éste. El físico se sentirá siempre atraído por el ideal de una "unificación de todos los conocimientos concernientes al mundo físico en una sola ciencia que se expresaría . . . en

términos geométricos o cuasigeométricos". Y como no tiende de esta manera a un geometrismo filosófico, aceptará sin dificultad, para mejor aproximarse a ese ideal, todos los retoques que la aprehensión y la simbolización de la realidad física impondrán a la mecánica y a la geometría.

31. En esto aparece a los ojos del filósofo la superioridad epistemológica de la nueva física: ella manifiesta con más claridad que la física clásica y a todos hace ver el carácter simplemente metodológico y auxiliar del mecanicismo o del pitagorismo del sabio. Por una parte rehabilita la realidad del movimiento que el mecanicismo estricto destruía —y la comprensión de esta irreductible realidad se halla, según parece (al menos a los ojos del filósofo) en el principio de la teoría de la relatividad; pero entonces para salvaguardar la geometrización de lo físico, le es menester *movilizar* las dimensiones medidas, las lecturas de graduaciones efectuadas por los observadores de los diversos sistemas de referencia, abandonar el cuadro espacial único y absolutamente inmóvil que el filósofo mecanicista tomaba de las matemáticas para ahí situar su cosmos, y en el interior del cual veía todos los movimientos del universo como las variaciones de un puro espectáculo ideal, porque, al dar al geometrismo un valor ontológico, no tenía ningún medio para pensar filosóficamente la realidad del movimiento como tal. La nueva física no piensa tampoco filosóficamente la realidad del movimiento (no es ésta su función); vese forzada a admitir (y con la ayuda de muchos seres de razón) esa realidad en la síntesis físico-matemática, y por ello mismo atestigua que el matematismo al cual tiende no abriga ninguna pretensión ontológica.

Por otra parte, ella ha debido reconocer una cierta disparidad entre las nociones y los principios aplicables a los fenómenos en nuestra escala de grandes dimensiones, y las nociones y los principios que hallan su explicación en la escala atómica. Es así porque, como se ha recordado antes, en la escala atómica las partículas materiales individualmente tomadas no pueden ser sometidas a una observación y a una determinación continuas. Ahora bien, si es verdad que en el saber empiriológico la resolución de los conceptos

se hace exclusivamente en lo observable y mensurable, y que, por consiguiente, en tal saber un concepto no tiene sentido sino en relación al método y a las circunstancias experimentales que sirven para definirlo [79], se sigue que en la escala atómica hasta la noción del objeto empiriológico se ha modificado; ella designa siempre algo observable y mensurable, una posibilidad de observación y de medición, pero esta observabilidad y mensurabilidad son en sí mismas fundamentalmente diferentes.

De ahí que no es de extrañar que todo el órganismo de la explicación científica sea diferente en los dos casos, y que admita por ejemplo, aquí y allá, para la ley de causalidad, dos exigencias incompatibles. Este resultado de capital interés demuestra hasta la evidencia que el matematismo (de forma sobre todo estadística, y, en el caso de la microfísica, indeterminista) y la geometrización de lo físico han perdido aquí toda pretensión filosófica, toda pretensión de ofrecernos la naturaleza de las cosas materiales en sí misma; de lo contrario la física se abstendría de proponernos, no digo tan sólo dos imágenes diferentes del mismo mundo considerado en dos escalas distintas, lo cual sería obvio, sino dos concepciones racionales heterogéneas cuya continuidad está asegurada por el solo formalismo matemático [80].

Relaciones peligrosas

32. No es éste el lugar de intentar el detalle de los recursos que la nueva física ofrece a la filosofía, sea en el orden de los hechos, sea en el de las conveniencias por así decir apologéticas que ella presenta a su consideración. No propondremos sobre este asunto más que breves sugestiones.

El principio de Carnot, sobre el que A. Eddington ha

[79] "Nuestro conocimiento del mundo exterior no puede separarse de la naturaleza de los aparatos, gracias a los cuales hemos obtenido este conocimiento" A. S. Eddington, *op. cit.*, p. 163.

[80] Aun suponiendo que la física del porvenir renuncie con P. Langevin a la noción de individualidad corpuscular para salvar el determinismo científico, los dos cuadros de que hablamos no dejarán de ser menos heterogéneos, como lo atestiguaría precisamente, en este caso, el abandono de la noción de individuo en la escala atómica.

escrito páginas tan atrayentes (y que no es una adquisición de la nueva física, sino que subsiste inconmovible, al menos en la escala macroscópica) ¿puede proporcionarnos alguna luz sobre los problemas concernientes al origen del mundo? Las decepciones sufridas por ciertas tentativas filosóficas, la diversidad misma de las opiniones profesadas por los sabios en cuanto al grado de veneración merecido por este principio, piden al respecto la más seria reserva [81].

Pero el segundo principio de la termodinámica ofrece

[81] En todo caso este principio no podría proporcionarnos por sí solo aclaraciones "científicas" sobre el problema de la creación, aun si se admite que nos obliga a suponer, en el comienzo de la historia del cosmos, un grado máximo de organización de la energía —organización que "es, por hipótesis, la antítesis de lo probable, algo que no puede acaecer fortuitamente". Deducir de ahí una intervención divina en el origen del mundo sería para la ciencia salir de la esfera de sus posibilidades, *μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γένος*. Para establecer tal conclusión filosófica, es preciso proceder filosóficamente, lo cual supone que se utilizan nociones filosóficamente aclaradas (que el físico como tal no conoce), tales como causalidad ontológica, analogía del ser, potencia y acto, orden, finalidad, etc., y que hasta la noción de entropía ha recibido un sentido no solamente físico-matemático sino filosófico.

Esta elevación sobre un plano de inteligibilidad superior es quizá posible, es verdad, a la luz de los principios filosóficos: si se admitiera que el segundo principio de la termodinámica se aplica al universo considerado como un todo, y si se concediera a A. Eddington (cf *op. cit.*, pp. 117-118) lo que piensa de la noción de entropía, parece que tal extrapolación sería permitida, en razón de la singularidad misma de esta noción. Por este camino, al verificar que cuanto más avanza el tiempo más irreparablemente se deshace un cierto orden interno inmanente a las actividades del mundo material (de lo cual el signo empiriométrico es "el crecimiento de la entropía"), la filosofía de la naturaleza podría ya, antes de dar paso a la metafísica, elevarse a la consideración de la causa primera, de la cual procede el orden en cuestión.

Tal camino hacia la causa primera sería siempre menos perfecto que los de la metafísica, porque no muestra en todo caso la necesidad de la operación divina sino al *comienzo en el tiempo* de la evolución del cosmos (o de una de las evoluciones del cosmos porque en verdad ignoramos si a este estado ha precedido otro). ¿Será necesario agregar que el filósofo, por lo mismo que procede filosóficamente y sabe que la causalidad divina se ejerce *siempre*, no pensaría "que hace algunos millones de años Dios organizó el universo material y que lo ha abandonado a las probabilidades"? *(Ibid.*, p. 98.) A través del tiempo el curso de los acontecimientos del universo, y el mismo azar, están sometidos a la causalidad divina y al gobierno divino.

otros recursos a la filosofía de la naturaleza, en lo concerniente en particular a la filosofía del organismo vivo; ¿no es una de las señales de la irreductible especificidad de éste el que, sin violar tal principio, antes por el contrario, utilizándolo en provecho suyo, saque partido del universal proceso de degradación de la energía para recomponer móvilmente el orden y la organización, y elevar por un tiempo el grado del ser (no digo en cuanto a la calidad de la energía, porque la vida no depende de una forma especial de energía, sino en cuanto a perfecciones de un orden superior, propiamente biológico o psíquico)? La vida (material) es un fuego constructor que se nutre de ruinas.

Ciertas conveniencias, por otra parte, parecen crear unas como zonas de afinidad entre la filosofía de la naturaleza y la imagen del universo elaborado por la nueva física. La esperanza de deducir la diversidad física y el mundo de la experiencia de un mínimun de nociones primeras (y de un modo gratuito que no es exclusivo de los metafísicos), la idea de un universo finito, aunque sin orillas, como consecuencia de la curvatura del espacio, y que, según las más recientes hipótesis, estaría en expansión; y también la de la discontinuidad de la energía y de la variabilidad de la masa, encuentran, hecha abstracción de su valor propio y científico, complicidades a priori, por decirlo así, en el filósofo de la naturaleza (no hablo necesariamente de un filósofo cartesiano) [82]. Hasta a veces le parece discernir en ciertas concepciones de la nueva física, no ciertamente la

[82] El físico, si se interesa por los problemas metafísicos, será más sensible todavía que el filósofo a estas conexiones filosóficas accidentales de la nueva física. Hallará, por ejemplo, que la teoría de la relatividad ayuda a comprender la relación entre el tiempo de las criaturas y la eternidad de Dios. (Cf. K. F. MERZFELD, *The Frontiers of Modern Physics and Philosophy*, Proc. of the American Cath. Phil. Assoc., Loyola Univ., Chicago, 29 de diciembre de 1930; *Scientific Research and Religion*, The Commonweal, 20 de marzo de 1929; *Einstein as a Physicits*, *ibid.*, 4 y 11 de febrero de 1931.) Y esto es ciertamente legítimo, a condición de que se comprenda también que se trata como de ciertas comparaciones y metáforas que pueden ayudar al espíritu a captar una verdad (aquí una verdad filosófica) sin ser ellas por esto necesariamente verdaderas (es decir, ontológica o filosóficamente verdaderas, en lo concerniente a la teoría de la relatividad).

menor semejanza sustancial, pero sí cierto parentesco de estilo con antiguos accesorios del almacén peripatético, tales como el *lugar natural* y la *condensación* y *rarefacción*, o esa diferencia de naturaleza entre la materia de los cuerpos celestes y la de los cuerpos corruptibles, frente a la cual aparece como una réplica moderna la distinción, aun más violentamente resuelta, entre la "materia" del físico y su éter "no material" (en cuanto admite todavía un éter).

Observa por otra parte que uno de los efectos de la revolución actualmente sufrida por la física es extender esta última, como lo indicaba W. Vernadsky en una notable conferencia a las Sociedades de naturalistas de Moscú y de Leningrado [83], hacia los fenómenos de la vida, de tal suerte que la importancia planetaria de estos fenómenos podrá en lo sucesivo ser reconocida con más facilidad y, pasando ahora los rasgos típicos de su acción físico-química (la irreversibilidad, por ejemplo, o también la disimetría) al universo inorgánico en donde se los había echado en olvido, lo vital proporcionará quizá a la ciencia nuevas maneras de pensar lo físico.

¿Cómo, en fin, la imaginación del filósofo (o del poeta) no se embelesaría ante esos átomos ligeros que se condensan y se transforman en átomos pesados para irradiar luz y calor, ante esa materia cuya masa tiene por medida su energía interna, ante esos astros que, reduciendo sin cesar su

[83] *Artículo ya citado*, Revue Génerale des Sciences, 31 de diciembre de 1930. El autor, que insiste sobre la importancia de la crisis científica actual, a la que otorga el valor de una de las grandes "crisis seculares" del pensamiento, señala que, al traer sin duda la reintegración de la vida en el "cuadro científico del universo", tenderá al mismo tiempo a hacer desaparecer la impresionante contradicción que de continuo se ha acentuado en el curso del período clásico entre el cuadro objetivo del universo científico (en donde sólo el mecánico y el físico-químico tenían derecho de ciudadanía, y que hacía parecer "frágil y nulo" todo lo que era propio de la vida y de lo humano) y el trabajo de la ciencia misma, en cuanto es una "formación social mundial", "constituída por personalidades vivientes", de las cuales más de nueve décimas partes estudian dominios "sin ninguna relación con el cuadro del cosmos falsamente considerado como resultado del trabajo científico entero". Hay ahí observaciones de gran interés sobre la ciencia *sociológicamente* considerada.

masa, enorme en el comienzo, la cual se extenuará completamente después de millares de millones de años, dispersan durante ese tiempo la energía en el universo? [84] ¿cómo no habría de ver ahí grandes símbolos de los misterios mismos de la vida del espíritu?

33. No debe olvidar, sin embargo, cuán erróneo sería querer edificar una filosofía de la naturaleza y, *a fortiori*, una metafísica sobre las conclusiones teóricas de la física moderna y sus explicaciones del mundo, tomadas como fundamentos ontológicos, como si dichas conclusiones y explicaciones pudieran ser utilizadas por el filósofo tales como aparecen y sin una severa crítica previa. Este fué el error cometido por Spinoza con la física de su tiempo. Parécenos que en la actualidad, desde puntos de vista muy diferentes, H. Bergson, y, si es que hemos comprendido bien su pensamiento, Alexander, no dejan de dar ocasión a un reproche semejante; pues uno trata de poner en libertad una llamada duración creadora inmanente al mundo del físico y que el físico desconocería, y el otro hace de ese mundo del físico como la matriz de donde emergen mundos de realidades cada vez más calificados y más densos. Erraría igualmente cualquiera si, seducido por las diversas ventajas de que acabamos de hablar, pretendiera deducir

[84] "...Estamos por tanto obligados a admitir que, en el curso de su evolución completa, una estrella disminuye de masa al menos en la proporción de 1000 a 1. Es necesario admitir que esta pérdida de masa está ligada a la irradiación, puesto que no hay pérdida de materia; estos astros enormes no dejan escapar los átomos que contienen; debemos por consiguiente admitir que la pérdida de masa corresponde a una destrucción completa de la materia, a una neutralización profunda del electrón por el protón, acompañada, a manera de canto de cisne, de una gran producción de luz, ya que dos fotones resultan de la neutralización recíproca de un protón y de un electrón.

"Esta destrucción completa de la materia para dar luz, exige probablemente, a fin de producirse en proporción notable, las condiciones de temperatura y de presión que existen en el interior de las estrellas y que difieren profundamente de las que sabemos nosotros realizar: A. Eddington valúa en cuarenta millones de grados la temperatura central de la mayor parte de las estrellas, y la presión se contaría por millares de millones de atmósferas." P. LANGEVIN, *art. citado*, p. 290.

de las nuevas teorías físicas una filosofía de la naturaleza, o si, por ejemplo, exigiera a las concepciones indeterministas de la física contemporánea un argumento cualquiera contra el determinismo filosófico. Este se refuta filosóficamente. Por más importantes y significativas que sean para el teórico de las ciencias las ideas de Heisenberg, nada absolutamente tienen que ver con el problema de la libertad. Sin duda ellas pueden contribuir a echar por tierra cierta novela de la ciencia, pero si se tuviera la torpeza de quererlas utilizar directamente en una apología del libre albedrío, no tendría más valor en este dominio que el *clinamen* ["la inclinación"] de Epicuro y de Lucrecio.

No desconocemos el alto alcance del vuelco de los valores provocado por las concepciones de la nueva física, en lo concerniente no ya tan sólo a la ciencia misma y a sus intereses propios, sino al régimen intelectual general del sujeto humano, a los intereses sociales de la economía de la inteligencia. Desde este punto de vista, por decirlo así epistemo-sociológico, no consideramos ya a la ciencia en sí misma, en cuanto a lo verdadero y a lo falso y a las determinaciones que se derivan *per se* de sus exigencias en el conocimiento de las cosas; ella nos interesa como formación colectiva engendrada *hic et nunc* en el espíritu de los hombres y ejerciendo sobre la evolución de éste, a la manera de un fermento o de un centro de organización, acciones variadas, de orden asociativo más bien que racional, y accidentales en relación a la esencia de la ciencia misma.

La física clásica había así dado vuelo —*per accidens*— a la ilusión de una explicación mecánica integral del universo; un pretendido cuadro científico del cosmos —en donde todo lo que pertenece a la conciencia y a la vida debía reducirse a los procesos físico-químicos y éstos a los procesos mecánicos, y en donde, gracias a una fórmula única como la en que soñaba Laplace, el cálculo del movimiento de los puntos materiales según las leyes de la atracción newtoniana debía permitir de derecho, si es que no de hecho, prever todos los acontecimientos y toda la historia del mundo de la materia bruta, del mundo orgánico y del mun-

do humano, así el desarrollo del pensamiento y el balanceo de la caña como el rodar de los astros [83]—, se cernía, como un espejismo en el cielo, sobre el espíritu de los investigadores, quienes no habrían creído poder ponerse en camino antes de ofrecerle algunas libaciones.

Renunciando a la mecánica clásica, aun más, enunciando, para los fenómenos de la escala atómica, el principio de indeterminación, y afirmando que es contradictorio suponer a la ciencia capaz de seguir y determinar en cada instante la acción de un corpúsculo individual, o, en otras palabras, capaz de conocer completamente el pasado de este corpúsculo, y de prever a priori su porvenir con la ayuda de su pasado, la nueva física suprime hasta la ocasión de toda esta seudofilosofía, que consideraba al espíritu y al libre albedrío como un escándalo para la ciencia. Y es éste un resultado considerable desde el punto de vista de la sociología de la inteligencia. "La física no se sitúa en oposición moral al libre albedrío." Mas nosotros afirmamos que este resultado no tiene de por sí ningún valor formal e intrínsecamente filosófico; pues era falso en absoluto que la mecánica y la física clásicas envolviesen de suyo la nega-

[83] "Una inteligencia que, por un instante dado, conociera todas las fuerzas de que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen; si, por otra parte, fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis, envolvería en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más leve átomo; nada sería incierto para ella, y el porvenir como el pasado estaría presente a sus ojos." LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités* (1814). Taine se expresaba igualmente acerca de esta "ley suprema" en donde se hallarían inscriptos "el torrente eterno de los acontecimientos y la mar infinita de las cosas".

Estos célebres enunciados son doblemente erróneos. Admiten que los acontecimientos *contingentes no libres*, dependientes de la interacción universal, pueden ser calculados con anticipación y previstos con certeza, lo cual no es exacto: porque para calcular anticipadamente tales acontecimientos es necesaria una inteligencia infinita (y ésta no tiene necesidad de prever; ella ve). (Cf. nuestra *Philosophie bergsonienne*, 2ª edición Prefacio, pp. LXIX-LXX). Niegan la posibilidad de acontecimientos *contingentes libres*, dependientes de la voluntad de agentes espirituales sustraídos, en la medida misma en que son espirituales, al dominio de las ciencias de la materia. (Cf. anteriormente p. 245, nota 28.

ción del libre albedrío [86] y el postulado mecanístico de la posibilidad de expresarlo todo por las leyes del movimiento, o en otros términos, de reducirlo todo a desplazamientos de corpúsculos, como tampoco una concepción metafísica cualquiera. El debate entre la mecánica "determinista" y la mecánica "indeterminista" está fuera del campo de los problemas filosóficos.

Asimismo no se podría atribuir al indeterminismo de la nueva mecánica corpuscular una significación filosófica sin ligarlo también a un error metafísico: se lo imaginaría entonces opuesto al valor axiomático del principio de causalidad (filosóficamente entendido). Lo hemos recordado ya anteriormente: el principio de indeterminación introduce lagunas en el campo de la causalidad científica [87], o más exactamente, en el campo de los sucedáneos de la causalidad a los que el saber físico-matemático llega refundiendo el concepto de causa. Pero, si así puede suceder, es precisamente en cuanto que la ciencia ha abandonado todo punto de vista ontológico, y renuncia a pensar los fenómenos *sub ratione entis*. "Se ha abandonado en el universo material el principio de causalidad estricta", escribe uno de los teóricos más reputados de la nueva física [88]. En lugar del pronombre indefinido "se", conviene leer: "el saber empiriométrico", ese saber que resuelve sus conceptos, no en el ser, sino exclusivamente en lo mensurable, y que se da cuenta al presente de que no todo en el mundo físico puede ser estrictamente medido. Dar un valor filosófico a este abandono que no tiene sentido si no en el dominio empiriológico sería un gravísimo error. Es imposible a la ciencia humana, que observa y mide las cosas ayudada de instrumentos materiales y gracias a acciones físicas, y que no puede ver un electrón sin empujarlo con la luz, conocer determinadamente el modo como el corpúsculo se conduce en cada instante. Pero se podrá siempre suponer un espíritu puro que conocería *sin medios materiales* (y de consiguiente también sin el medio de conceptos empiriológicos), la

[86] Véase anteriormente, p. 245, nota 28.
[87] Véase anteriormente, pp. 243-247.
[88] A. S. Eddington, *op. cit.*, p. 328.

actuación de este corpúsculo [89] en cada instante; él vería aplicarse entonces el principio de causalidad estrictamente y en su pleno sentido ontológico. Esta hipótesis carece de significado para el físico; pero si también careciera de significación para el metafísico, ya no habría más metafísica.

No esperemos por otra parte que el comportamiento social de la inteligencia científica y filosófica se muestre más sensible en el porvenir que en el pasado a las distinciones, a pesar de ser muy ciertas, de que aquí tratamos. La nueva física obrará sobre la inteligencia común del mismo modo irracional que la física clásica, por vía de influencia asociativa o de inducción subintelectual; ella suscitará, a su vez, verosímilmente, una filosofía larvada, un nuevo "cuadro científico del cosmos", que no nos evitará los errores del primero sino al precio de prestigios de otro estilo, y que provocará, sí, en la opinión pública un prejuicio en favor de la contingencia y de la libertad, pero luego de haber envuelto en el descrédito la sustancialidad de la materia y el principio de causalidad.

Nosotros, por nuestra parte, sabemos que la explicación físico-matemática no puede hallarse en continuidad con la explicación filosófica [90]. Desde este punto de vista es preciso dar razón a los que piensan que sería prudente prohibir a los filósofos la entrada al taller de construcción de la nueva teoría de los quanta. A decir verdad el universo físico-matemático constituye un mundo cerrado en donde el geometrismo (entendemos este vocablo en el sentido más amplio, en cuanto conviene así al ideal de la nueva física como al de la física clásica), en donde el matematismo engendra una seudoontología, sustituto de la filosofía natural y de la metafísica. Esta seudoontología no tiene

[89] Hemos señalado anteriormente p. 246, nota 31 la hipótesis de P. Langevin que renuncia al individuo-corpúsculo. Cualquiera sea la fortuna científica de esta hipótesis, el filósofo, si ignora *cuáles* son los últimos individuos del mundo atómico, sabe al menos *que* el concepto de individuo es valedero (hablo en el sentido ontológico que le reconoce la filosofía de la naturaleza) tanto en este mundo nuestro como en el de las grandes dimensiones.

[90] Véase anteriormente, cap. II, §§ 29 y 30.

sino una función metodológica y auxiliar, pero se halla ahí; y gracias a sus seres de razón fundados en la realidad construye un sistema de explicación total que hace de este universo de inteligibilidad un todo cerrado sobre sí. El filósofo explicará cómo se construye este universo del físico. A éste le pedirá prestado los materiales. A él también, lo hemos dicho ya, pedirá su imagen del mundo físico, y en armonía con ella podrá a su vez crear mitos en el sentido de Platón. Pero superpondrá a este universo un universo diferente.

Ontología y empiriología en el estudio del organismo vivo.

34. El caso varía para las otras ciencias experimentales —ante todo para la biología y la psicología experimentales—, cuya esencia no consiste en una matematización de lo sensible, y en donde el modo de resolución de los conceptos y de explicación se refieren ante todo al tipo epistemológico que hemos llamado "empirio-esquemático". Al hablar así no queremos por cierto decir que estas ciencias pretendan excluir todo contacto matemático en cuanto al dato observable: ¡lejos de eso! Si un procedimiento de esa índole halla en la física su dominio por excelencia, puesto que la corporeidad como tal está sumergida ontológicamente en lo cuantitativo, debe poder, no obstante, penetrar en todas las partes adonde se extiende la sombra de la cantidad y finalmente de la materia, y esa sombra llega hasta las mismas cosas del alma. Pero, a medida que se eleva sobre el mundo propio de la física y que el objeto gana en riqueza y en perfección ontológica, el aspecto cuantitativo del comportamiento considerado llega a ser, no digo menos real pero sí menos significativo y más subordinado, y la ciencia en cuestión más irreductible a una interpretación de forma y regulación puramente matemáticas.

Sería seguramente muy vano pretender disminuir la función que desempeña ya el análisis físico-químico (y por consiguiente el cálculo) y está llamado a desempeñar cada día

más en la biología [91]. En un dominio tan irreductiblemente biológico, tan sujeto a los conceptos de forma y de totalidad orgánica como la embriología experimental, Brachet podía escribir: "El período físico-químico se halla en sus primeros tanteos, pero no hay duda que el porvenir es suyo" [92]. Por eso, lo que se estudia es el acondicionamiento material, los medios materiales de la vida. Y como todo en el organismo vivo se efectúa por medios físico-químicos, este análisis puede y debe progresar indefinidamente.

Mas, ¿se deberá por eso decir que él agotará totalmente la realidad biológica? Seguramente que no. Porque si en el ser viviente todo se efectúa por medios físico-químicos, todo

[91] No aceptamos en modo alguno este juicio de Bergson: "[En el dominio de la vida] el cálculo se apoya, a lo sumo, en ciertos fenómenos de *destrucción* orgánica. Respecto a la *creación* orgánica, por el contrario, de los fenómenos evolutivos que constituyen propiamente la vida, no entrevemos siquiera cómo podríamos someterlos a un tratamiento matemático." *(L'Evolution créatrice,* p. 21.) Tampoco suscribimos las pretensiones mecanicistas. Pensamos que el tratamiento matemático aplicado a los fenómenos de la vida es capaz de un progreso sin fin en este dominio, pero permaneciendo normalmente subordinado a otro tratamiento, propiamente biológico, de los mismos fenómenos, por donde (para emplear el lenguaje de Buytendijk) el sabio se esforzará por "comprenderlos" verdaderamente, y no sólo por explicarlos materialmente. Sobre esta cuestión del análisis físico-matemático en biología, cf. W. R. Thompson, *A contribution to the study of Morphogenis in the Muscoïd Diptera,* cap. III (Transactions of the Entomological Society of London, 31 de diciembre de 1929).

[92] A. Brachet, *La Vie créatrice des formes,* Paris, 1927, p. 99. Lo mismo acaece en fisiología. Si, por ejemplo, el músculo debe ser considerado, según los estudios de Hill y Meyerhoff, como un motor absolutamente especial (químico-coloidal), de un tipo desconocido para la mecánica, esto no impide que "el mecanismo aparezca, incluídas ciertas lagunas secundarias, como totalmente físico-químico, sin invocar ninguna reacción, ninguna fuerza que no haya sido reconocida en la materia inanimada, rigurosamente sometida a la ley de conservación de la energía". (Louis Lapicque, en el volumen colectivo *L'Orientation actuelle des Sciences,* 1930.) Lo que aquí es "totalmente físico-químico" es el conjunto de los medios energéticos y materiales del fenómeno. *Materialmente* físico-químico, el fenómeno en sí es *formalmente* vital, una *autoactuación del sujeto,* e implica que las energías físico-químicas en juego son precisamente medios, instrumentos de un principio radical de actividad inmanente.

se hace también por el alma (y sus potencias vegetativas) como principio primero; arraigadas en una sustancia dotada de actividad inmanente, las energías físico-químicas producen en ella, en cuanto *instrumentos* del alma y de las facultades vegetativas, y sin violar las leyes de la materia inanimada, efectos que superan lo que ellas podrían hacer por sí solas, en el sentido de que actúan y elevan ontológicamente al sujeto mismo. Y sin duda se puede concebir una biología experimental que, consintiendo en una especie de amputación, se tornaría exclusivamente hacia el análisis energético y físico-químico de los fenómenos de la vida y se orientaría así hacia el ideal matematista y mecanicista, dejando todo lo demás a la filosofía de la naturaleza. Cualquiera orientación que deba de hecho tomar la biología moderna (en la que se manifiesta en nuestros días una reacción antimecanicista bastante vigorosa), tenemos sin embargo por cierto que es posible y se requiere, en el mismo dominio experimental, un análisis empiriológico que se aplique a penetrar en los fenómenos vitales *como tales*, y que, aun permaneciendo firmemente distinto de la filosofía de la naturaleza, utilice conceptos experimentales estricta e irreductiblemente biológicos (como los conceptos de *prospektive Bedeutung* y de *prospektive Potens* [93], de centros de organización, de especificidad de los plasmas [94], etc.) *sobreordenados* a los conceptos energéticos, físicos y químicos. Mientras, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza acepta

[93] Estas nociones introducidas por Hans Driesch se admiten hoy en día en el lenguaje corriente de la ciencia, con el nombre, menos acertadamente elegido, de "potencialidad real" y de "potencialidad total". Brachet ha llamado la atención sobre su fecundidad.

[94] "Lo que vemos surgir de nuevo es la noción perfectamente biológica que Emil Rohde ha expresado en fórmulas atrayentes: hay tantas especies de plasma cuantas especies de animales y de plantas; aun más, cada individuo viviente posee su plasma «específico», de suerte que hay tantos plasmas individuales como individuos en el Globo." RÉMY COLLIN, *La Théorie Cellulaire et la Vie* (La Biologie médical, 1929, n. 4). De una manera general los conceptos experimentales estrictamente biológicos de que hablamos aquí se refieren a lo que Hans André llama las "leyes tipológicas" o "leyes de especificación" de la vida. (H. ANDRÉ, *La Typologie des Plantes*, segundo cuadernillo de Philosophie de la Nature, Vrin, 1929.)

entre sus conceptos explicativos el concepto ontológico de finalidad, los hechos de finalidad biológica no representan para el análisis físico-químico sino un irracional que hay que reducir en cuanto sea posible; y para el análisis experimental propiamente biológico del que hablamos, pertenecen a un concepto empiriológico que se podrá designar con el mismo nombre de finalidad [95], pero que deberá ser enteramente refundido, y vaciado de su significación filosófica, y que, dejando de lado todo empleo de la finalidad como explicación causal, expresará simplemente esta *condición* preexplicativa [96] general; de que las funciones del viviente, y el uso que efectúa de sus estructuras, sirven para la continuación de la vida. En cuanto a los conceptos de alma y de potencias vegetativas, desempeñan ellos un papel indispensable en la filosofía de la naturaleza, pero permanecen fuera del dominio así del análisis experimental propiamente biológico como del análisis físico-químico de los fenómenos de la vida.

35. Es, pues, claro, en qué sentido hemos dicho que la esencia de la biología no consiste en una matematización de lo sensible. Aunque en la medida de su amplio progreso en

[95] Cf. EUGENIO RIGNARO, *Qu'est-ce que la vie?* Paris, Alcan, 1926.

[96] Entendemos por esto una condición de simple verificación, presupuesta a la explicación y que no desempeña de suyo ninguna función explicativa. Una condición "preexplicativa" de esta índole es muy diferente de la condición sustituto de la causalidad, de la que antes se trataba (p. 242-244), y que, por su parte, desempeña esencialmente una función explicativa. Esta última es regularizadora y determinante respecto al fenómeno, (se la podría llamar condición condicionante); la otra es un simple estado de hecho reconocido en el objeto como ligado a la existencia de éste; podría llamarse condición condicionada. Esta noción se une con la del "irracional" meyersoniano, con esta diferencia, a saber, que el término mismo irracional evoca una resistencia que la razón se esfuerza en reducir, mientras que aquí se trata simplemente de un dato que no es explicativo, pero que el análisis empiriológico acepta, de una vez por todas, y dejando a la filosofía la tarea de determinar su valor ontológico.

Sobre esta cuestión de la finalidad en biología, véase nuestra discusión con Elie Gagnebin (ELIE GAGNEBIN et JACQUES MARITAIN, *La Finalité en Biologie* a publicarse en la colección de *Questions Disputées*). Están igualmente en preparación algunas lecciones sobre el animismo y el hilemorfismo; en ellas esperamos tratar más a fondo de la filosofía del viviente.

el análisis material de la vida usa el instrumento matemático, éste, no obstante, no es para ella sino un simple instrumento. No se obliga a sustituir entidades cuantitativamente reconstruídas por los objetos sensibles y cualitativamente determinados que la observación le proporciona; sigue siendo una ciencia autónoma con relación a las reglas de explicación matemáticas; recurre, cuando quiere, al método matemático, mas de suyo no se halla constituída como una matemática de los fenómenos de la vida. Ciencias como la biología experimental o la psicología experimental se aplican normalmente a adquirir de la vida vegetativa o de la afectiva y cognitiva un conocimiento de índice ontológico sin duda muy endeble (pues el ser no interviene ahí sino como puro sostén de lo observable, y la ley típica del saber, *salvar las apariencias sensibles*[97], aun subsiste), pero que sin embargo no recompone su objeto en el campo de la idealidad matemática sacándola cuanto es posible fuera de su realidad propia y del mundo de la naturaleza sensible, y que, por consiguiente, puede entrar en cierta continuidad teorética con la explicación filosófica; si a estas ciencias acaece formar seres de razón explicativos, en todo caso no es para construir un universo de deducción que sustituya al universo de los seres reales; ellas permanecen imperfectamente deductivas; en lugar de formar, como las ciencias físico-matemáticas, un universo cerrado al cual se superpone el universo de la filosofía de la naturaleza, más bien

[97] Se ve por esto cuán excesivamente estrecha era la teoría de Duhem, quien identificaba el *σώζειν τὰ φαινόμενα* con la pura traducción de los datos físicos en un sistema de ecuaciones matemáticas, con abstracción de toda búsqueda de "explicación causal". En las ciencias de que hablamos la traducción matemática de los fenómenos, por más importante que pueda ser, desempeña un papel totalmente instrumental, no formal, y la investigación de las explicaciones "causales" empiriológicas (entendemos la palabra "causal" según las refundiciones del concepto de causa del que se trató antes, § 10) es aquí preponderante. Y sin embargo ellas también tienen por ley típica el *σώζειν τὰ φαινόμενα*. Esta ley gobierna todo el dominio empiriológico, ya sea empirioesquemático o empiriométrico; y en el saber empiriométrico mismo se aplica, ya lo hemos visto, a un proceso racional que es a la vez traducción matemática del dato físico e investigación de las "explicaciones causales" (prolífica en seres de razón físico matemáticos). Cf. p. 110, nota.

constituyen con la filosofía de la naturaleza como dos pisos distintos de un mismo universo.

Cuanto más se aproximan a la pureza de su tipo, ambas tienden, lo hemos dicho ya, a crearse un léxico empiriológico autónomo. Pero también este sistema de nociones, sin admitir en su textura formal concepto ontológico o filosófico, y sin "subordinarse" propiamente a la filosofía, o tomarle prestados sus principios, pedirá a ésta que le proporcione, como su clima y sus condiciones de medio, las preconcepciones de orden general y el sentimiento de su propia significación en el universo del pensamiento de los que ha menester toda ciencia, así como los estímulos de orden eurístico gracias a los cuales ella progresa *in via inventionis;* y así, lejos de depender de una seudoontología mecanística, estará en una especie de continuidad dinámica con el sistema específicamente diferente de las nociones ontológicas de la filosofía de la naturaleza. A decir verdad, no podría constituirse en su autonomía de un modo verdaderamente científico escapando al desorden, a lo arbitrario, al embrollo conceptual que afligen aún a las ciencias de la naturaleza viva, en particular a la psicología experimental, sino presuponiendo en el espíritu de los que en ello trabajan una vigorosa disciplina filosófica, lógica y crítica. Resumiendo: las ciencias de que hablamos no sufren de derecho la atracción de las matemáticas, sino la de la filosofía. Por eso la biología comienza hoy a darse cuenta de que, aun concediendo un lugar cada vez mayor al análisis físico-químico y energético de los fenómenos de la vida, no progresará verdaderamente sin romper de una manera expresa con el mecanicismo.

La reacción antimecanicista en biología

36. Los trabajos consagrados por Driesch a la *Entwicklungsphysiologie* tienen desde este punto de vista una importancia histórica considerable[98]. En seguimiento de

[98] Hemos señalado ya la importancia de estos trabajos en un estudio publicado en 1910 sobre el *Néovitalisme en Allemagne et le Darwinisme* (Revue de Philosophie, 1º de octubre de 1910) y en el prólogo a la traducción francesa de la *Philosophie de l'Organisme* (Paris, Rivière, 1921).

Driesch y bajo la influencia, sea de Bergson, sea de Scheler y de la escuela fenomenológica, sea de la filosofía aristotélico-tomista, biólogos reputados por sus investigaciones experimentales han emprendido la rehabilitación de conceptos tales como "lo orgánico", "la vida", "la actividad inmanente" y hasta "el alma", que la ciencia del siglo pasado se creía en el deber de dejar cortésmente de lado. No temen filosofar, ni insistir con Augusto Krogh y Rémy Collin sobre la necesidad del "ejercicio del espíritu" [99] en la ciencia, ni llamar la atención sobre el acuerdo de sus concepciones con el pensamiento de tal o cual filósofo y hasta con las intuiciones de un poeta genial como Claudel [100]. Si Claudel, a propósito de la autodeterminación de las formas vivas, habla de "notas que vibrarían por sí mismas alargando los dedos por todos lados", Uexküll escribe de un modo semejante: "Todo organismo es una melodía que se canta a sí misma." Buytendijk opone *erklären* y *werstehen*, la reducción analítica y mecanística y la intelección sintética de las cosas de la vida, la explicación material y la comprehensión; y vivifica sus investigaciones experimentales al contacto de ciertas ideas que dependen propiamente de la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, de la intuición fenomenológica de lo "orgánico", y de la concepción (a la cual Claudel por una parte, Wasmann, Erik Becher, Vialleton por otra, llegaban independientemente) de la finalidad biológica como yendo *más allá* de la disposición estrictamente útil, en virtud de una superabundancia y de una cierta ostentación entitativa.

Esta reacción contra las concepciones científicas tan ensalzadas en el siglo XIX es significativa. Significa quizá el comienzo de una importante renovación. Pero ella no podría ser durable y eficaz sin mantener las distinciones esenciales entre campos objetivos que no cabría mezclar sin perjuicio para el espíritu, y si una especie de pululación irra-

[99] AUGUSTO KROGH, *The progress of physiology*, Address delivered at the opening of the XIIIth. international physiological Congress, Boston, August, 19, 1929 (*The American Journal of Physiology*, oct. 1929, p. 248).

[100] Véase en particular el estudio de F. J. J. BUYTENDIJK y HANS ANDRÉ sobre "La valeur biologique de *l'Art Poétique* de Claudel" en el 4e *Cahier de Philosophie de la Nature (Vues sur la Psychologie animale)*, Paris, Vrin, 1930.

cionalista, que todo lo invade desde el momento que se relajan las disciplinas intelectuales, no hiciera deplorar algún día el inhumano estoicismo de la psicología sin alma y de la biología sin vida, las "purificaciones y maceraciones" en cuyo nombre tal ciencia exigía de sus iniciados el sacrificio de "una parte de sus bienes intelectuales y morales" [101]. El gran defecto de esta ciencia ha sido querer protegerse contra la inteligencia; a fuerza de hacer el vacío, ella misma corre el riesgo de asfixiarse. Pero el retorno de la inteligencia a la ciencia es un acontecimiento que no se lleva a cabo sin peligro.

Es claro que sólo la inteligencia puede detener ese peligro. La buena filosofía es la única que puede vencer a la mala filosofía. (Pero la buena filosofía es más difícil que la mala.)

37. Debemos temer desde este punto de vista las insuficiencias del método fenomenológico, como las del irracionalismo bergsoniano. La intuición fenomenológica, a diferencia de la intuición bergsoniana, es de orden intelectual; mas porque desde el principio se instala en un pensamiento reflexivo que rehusa la cosa (el sujeto trasobjetivo) y se aplica, de consiguiente, a la pura descripción de esencias-fenómenos que ella aisla (contrariamente a su naturaleza) del ser extra-mental; porque, en fin, se encierra por eso mismo en un atomismo noético comparable al pluralismo cartesiano de las "naturalezas simples" (átomos de evidencia), y rechaza el reconocimiento del valor principal del ser trascendental en el cual se resuelven todas nuestras nociones y se fundan las verdades conocidas de por sí; por eso la intuición fenomenológica se detiene en la mitad de su ruta, no llega ni a superar un empirismo de lo inteligible que, no por ser apriorístico, es menos radical, ni a constituir una ontología [102] verdadera, metafísica o filosofía de la natu-

[101] Rémy Collin, prólogo del 4e *Cahier de la Philosophie de la Nature* (ya citado) p. 12.

[102] El término "ontología" empleado por Husserl en sus recientes publicaciones (sobre todo en su *Formale und Trascendentale Logik* y en sus *Méditations cartésiennes)* es puramente equívoco. Este "descubrimiento" a priori del universo de las ciencias a partir de la "egología solipsista" no es una ciencia del ser que pueda contradividirse en el

raleza. A falta de tal saber y de una resolución racional en los principios de un conocimiento filosófico del ser, tal intuición no tendrá aplicación real sino en las ciencias de los fenómenos (bajo este punto de vista nos interesa aquí, a saber en cuanto instrumento práctico en las manos del sabio); y a pesar de encontrar nuevamente de hecho, un interés en la cosa extramental, un valor de realismo, una eficiencia que no hallaba en el filósofo mismo, quedará sin control adecuado y expuesta a lo arbitrario, lo mismo que el proceso analógico (metafórico) que al instante surge de ella y prolifera sin fin.

Fecundo para la invención, capaz de liberar y nutrir la inteligencia, precioso instrumento de renovación y de descubrimiento, el método es deficiente *in via judicii.* Y no siendo posible una distinción bien definida entre lo ontológico y lo empiriológico, entre la filosofía de la naturaleza y la ciencia experimental, en donde falta una ontología "autónoma", una filosofía de la naturaleza existente por sí misma, el método fenomenológico, aunque libra a la biología de la tiranía mecanicista, corre riesgo, sin embargo, de introducir conceptos valederos de sí para la filosofía de la naturaleza, pero sin valor para la ciencia, y a veces también sin valor para la filosofía de la naturaleza; en fin la liberación misma de la cual acabamos de hablar corre riesgo de ser ilusoria, si; abandonando todo el conocimiento empiriológico al análisis físico-químico, todo lo que es de la apercepción propiamente biológica se halla de hecho transferido a la filosofía de la naturaleza que ha invadido los límites de la ciencia; mientras que esta filosofía corre riesgo de caer a su vez en un vitalismo intemperante, falsificación de una auténtica ontología de lo viviente y en la metafísica irracional que antaño diera a la *Naturphilosophie* un triste renombre.

Es normal que de hecho los iniciadores que vuelven a

análisis empiriológico como escudriñando de diverso modo y más profundamente la misma realidad. Y a pesar de todos los esfuerzos del filósofo, a pesar del realismo de tendencia que ha engendrado a la fenomenología, ella permanece radicalmente incapaz de proporcionar otra cosa que un ilusorio sucedáneo idealista de lo real. Cf. anteriormente, cap. III, § 14.

tomar de la biología el valor de sus objetos propios tengan, como Driesch y Buytendijk, preocupaciones de filósofos de la naturaleza al mismo tiempo que de sabios; se sabe también que tales preocupaciones han terminado por arrastrar a Driesch al lado de la sola filosofía. Pero esta unión de las dos "formalidades" en un mismo "sujeto" pensante no debe hacer olvidar su distinción; distinción de importancia fundamental, tanto para los intereses de la filosofía como para los de la ciencia. Por eso hemos insistido sobre la existencia (requerida al menos de derecho) de una biología experimental "autónoma" distinta de la filosofía del organismo vivo, en otros términos, sobre la existencia de un análisis empiriológico, no sólo físico-químico, sino también propia e irreductiblemente biológico, del mundo de los cuerpos vivos, que no podría confundirse con la investigación ontológica propia de la filosofía de la naturaleza: este doble análisis empiriológico, físico-químico y estrictamente biológico (subordinado éste a aquél), constituye la "biología experimental" por oposición a la "filosofía de la naturaleza" (aquí, de la naturaleza viva) con la cual ella está por lo demás en continuidad. Los trabajos de los sabios como Heidenhain, Cuénot, Rémy Collin, Hans André [103] Emil Rohde, atestiguan que la existencia de un análisis rigurosamente empiriológico y a la vez estrictamente biológico no es sólo una existencia posible.

Específicamente distinto de tal análisis, el conocimiento ontológico y filosófico del ser vivo aparece como su justificación racional; a él, en efecto, pertenece destruir en su raíz la doble ilusión del mecanicismo y del vitalismo, entendiendo este último vocablo en el sentido peyorativo que la historia de las ciencias médicas y biológicas obliga a atribuirle: de hecho el vitalismo médico clásico está ligado a

[103] Llamamos la atención sobre el importante volumen de HANS ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie* (Munich et Berlin, Oldenbourg, 1931). Trata de una manera profunda, en particular en el segundo y tercer capítulo *(Der Kampf der Mathematisierenden und der Biolog. Naturanschauungen; Der Ausgang dieses Kampfes in der Gegenwart)*, acerca de algunos de los problemas planteados aquí. El capítulo cuarto deduce del estado actual de la biología vegetal confirmaciones de sumo interés.

una concepción de la vida, estricta contraparte del mecanicismo, que, por un lado, desde el punto de vista filosófico, tiene todos los inconvenientes del dualismo (se toma aquí el organismo por una sustancia corporal ya constituída y existente como tal, que albergaría además un principio extraño, espíritu vital o energía vital), y que repugna, por otro lado, a las exigencias propias del análisis científico, en el sentido de que ella yuxtapone a los medios físico-químicos de la vida otros principios de orden específicamente vital que contrariarían las leyes físico-químicas y les disputarían el terreno; en tal concepto lo vital no tendría como propio sino lo que se sustrae a lo físico-químico, y se hallaría así cada vez más reducido a medida que progresa el estudio físico-químico de los fenómenos de la vida.

Al vitalismo así entendido no menos que al mecanicismo se opone la concepción auténtica del organismo, concepción "animista" o "hilemorfista", para la cual el principio de la vida es el principio formal mismo, en el sentido aristotélico del término, el acto "sustancial" o entelequia del cuerpo vivo, de suerte que lo energético y lo psíquico, la materia y el alma, no constituyen más que un solo y mismo ser, que no existe, con todas sus determinaciones constitutivas y sus estructuras, físico-químicas y vegetativas, o sensitivas, o intelectivas, sino por el alma; así lo vital no se yuxtapone sino que se *sobreordena* a lo físico-químico, y tanto más se requiere un análisis experimental propiamente biológico cuanto más progresa el análisis físico-químico de los fenómenos de la vida.

De la verdadera y de la falsa filosofía del progreso de las ciencias en los tiempos modernos.

38. Se sigue de estas consideraciones que si la filosofía de la naturaleza recibe de las ciencias experimentales, como lo señalábamos antes, algo así como un cuerpo empiriológico, no ocurre otro tanto en el caso de las ciencias del tipo de la física y en el de las ciencias del tipo de la biología. En el primero, en donde la resolución de los con-

ceptos es de orden empiriométrico, debe separar, en cuanto le sea posible, en los resultados de la ciencia lo que es propio de la explicación deductiva, según la forma matemática, de lo que pertenece a los hechos establecidos: con estos últimos ella puede entrar en continuidad en la línea del saber propiamente dicho; con los seres de razón construídos por la teoría físico-matemática no puede conocer sino una continuidad secundaria, en la línea de la imagen y del mito. En el segundo caso, en el que la resolución de los conceptos es de orden empirio-esquemático, puede apoyarse, interpretándolos con su propia luz, en la integridad de los resultados de la ciencia experimental.

Estimamos por otra parte que del análisis crítico de la empiriología y de la ontología de lo sensible, al cual se ha consagrado todo este capítulo, nace una verdad de particular importancia, a saber, que la diferenciación cada vez más acentuada entre el saber de tipo ontológico y el del tipo físico-matemático no ha sido un simple hecho contingente, debido a circunstancias históricas particulares; pues respondía a una ley necesaria del crecimiento del pensamiento especulativo, y constituye efectivamente, en el orden de la morfología del saber, uno de los progresos más auténticos que el pensamiento haya cumplido en el curso de los tiempos modernos y que la filosofía reflexiva y crítica debe tomar en cuenta.

Hemos advertido cómo los antiguos, aunque conocieron claramente, en ciertos dominios privilegiados, el método de las *scientiae mediae*, han tendido sin embargo, de hecho, a someter todo el conocimiento de la naturaleza a la ley del saber ontológico o filosófico. Un defecto inverso y simétrico —y más grave porque no dimana solamente de una falta de hecho, sino de un error de derecho—, consiste en no admitir como saber legítimo, al menos en el dominio del conocimiento de la naturaleza, sino el saber empiriológico decorado con cualquier otro nombre. Este ha sido el defecto de los positivistas, que le han dado, si así puede decirse, las dimensiones del mundo del pensamiento. Ha sido cometido de nuevo, pero en un estilo muy distinto, y esta vez precisamente en nombre de la metafísica, por fi-

lósofos que, no conservando del conocimiento científico de la naturaleza sino la explicación empiriométrica, y teniendo en nada en absoluto las ciencias de la vida, quieren hallar en el saber matemático y físico-matemático el tipo único de toda actividad racional (cuando no es puramente reflexiva) verdaderamente digna de este nombre.

39. No se puede dejar de llamar retrógrada y, a decir verdad, precopernicana, la actitud de estos filósofos. El mandato arbitrario de una metafísica que se forma de una "renuncia total y dulce" al ser y al objeto, les obliga a retornar a las posiciones del más ingenuo monismo epistemológico, proclamado esta vez en beneficio del tipo de saber más alejado de la captación de lo real en sí mismo; así es cómo esta falsa filosofía del progreso científico se prohibe a sí misma discernir el sentido profundo de la revolución de Copérnico y desconoce la admirable diversidad orgánica de las operaciones del entendimiento, manifestada y comprobada, ya sea en el seno de la ciencia misma, ya en la distinción de la ciencia y de la filosofía, por cuatro siglos de desenvolvimiento científico.

Todo lo que subsiste de la razón en una filosofía de esta índole se reduce al uso matemático y a lo que aquí hemos llamado el uso empiriométrico de la inteligencia [104]. Hay en esa filosofía, si se nos permite hablar así, un racionalismo retirado de los negocios, que intenta vivir como rentista, y que no puede, a decir verdad, sacar su subsistencia sino del consumo reflexivo de las obras de la antigua razón . . . Mas lo que deseamos hacer notar es que los principios de una

[104] Se podría demostrar que así debía suceder lógicamente con un nominalismo intelectualista, que se esfuerza en disfrazar con el idealismo más extremo el residuo de sensualismo que queda inevitablemente en el fondo del pensamiento a causa de la resistencia a reconocer a la inteligencia un poder original de percibir naturalezas o esencias inteligibles, y aun mas generalmente, objetos, cualesquiera sean, que respondan a sus condiciones propias de espiritualidad. Ese residuo de sensualismo está ahí, aunque no se lo quiera ver; por eso el único saber que se puede admitir fuera del saber matemático es el saber que hemos llamado empiriométrico, —designación menos noble sin duda, pero más exacta que aquella que es un desaire para el nombre de "razón".

noética realista, tal como están expuestos en la presente obra, permiten dar lugar en el sistema del saber a los métodos propios y las reivindicaciones propias de la "razón" de este racionalismo nominalista, y reconocer su valor dentro de ciertos límites definidos, aun señalando asimismo su insuficiencia para constituir la totalidad del pensamiento.

Quizá se tenga como índice de verdad para una doctrina su poder de integrar lo que hay de positivo en los sistemas que invocan principios diferentes. En todo caso parece claro que una verdadera filosofía del progreso de las ciencias físicas y matemáticas en el curso de los tiempos modernos, precisamente porque le conviene destacar mediante la reflexión crítica los valores espirituales de los que éste se halla enriquecido, debe reconocer en él el signo, no de una estrechez ni de una indigencia, sino de un perfeccionamiento y de un acrecentamiento en la estructura y en la diferenciación orgánica del pensamiento; ella debe así descubrir por una parte la esencial compatibilidad de este progreso matemático y empiriométrico con el conocimiento de tipo ontológioo propio de la filosofía, y por otra, respetar la naturaleza de las ciencias experimentales que escapan de suyo a una completa matematización, y hacer justicia a sus métodos de trabajo, que, a medida que ellas más afirman su autonomía, cubren regiones cada vez más extensas del dominio científico: sería en efecto completamente arbitrario rehusar a la biología y a las ciencias del mismo tipo epistemológico el rango de saber auténtico acreedor a la atención del filósofo y que contribuye en una proporción cada vez de más importancia y un día quizá preponderante, al progreso del pensamiento especulativo.

CAPITULO V

EL CONOCIMIENTO METAFISICO

a Raïssa Maritain.

I

Intelección dianoética e intelección perinoética

1. Hemos tratado con cierta amplitud el problema de la filosofía de la naturaleza en sus relaciones con las ciencias porque la restauración de la filosofía de la naturaleza nos parece responder a un anhelo recóndito del espíritu contemporáneo y porque creemos que el realismo crítico de santo Tomás es el único sistema capaz de asegurar el cumplimiento de tal anhelo, sin perjuicio de las ciencias experimentales ni de sus métodos, antes, por el contrario, con mucho provecho para las mismas.

La teoría del conocimiento intelectual esbozada en el capítulo III nos ha permitido comprender cómo, según los principios de Tomás de Aquino, podemos tener acerca de una misma realidad, que es el mundo de la naturaleza sensible y del movimiento, dos conocimientos complementarios: ciencias de la naturaleza y filosofía de la naturaleza. Nos permite comprender también cómo sobre la filosofía de la naturaleza puede y debe elevarse el conocimiento metafísico. Según la terminología que hemos creído oportuno adoptar, el sujeto cisobjetivo, capta, para convertirse en ellas intencionalmente, las cosas mismas o sujetos transobjetivos colocados en la existencia extramental, dándoles el carácter de objetos suyos, o situándolos para su uso —por medio del concepto o forma presentativa proferida— en la existencia de "conocido", *in esse objetivo seu cognito.* Dicho sujeto cisobjetivo es a la vez espiritual y corporal: tiene sentidos y un entendimiento.

Hemos llamado inteligible transobjetivo al conjunto infinito (transfinito) de sujetos que el entendimiento puede someter a sus aprehensiones inteligibles o que pueden ofrecérsele como objetos: entendemos por esto con toda precisión los sujetos cuya esencia o primer constitutivo inteligible puede de sí (aunque sólo en sus notas más universales), llegar a ser, en un concepto, objeto de dicha facultad; o bien por definición, aquellos sujetos que para la mente humana son en cierto grado cognoscibles "en sí mismos" o por *intelección dianoética* [1]. Son las cosas corporales que, pudiendo caer bajo la acción de los sentidos, pueden ser iluminadas también por la luz del entendimiento agente, y ofrecer así su esencia a las aprehensiones de la abstracción, al menos en cuanto aparece en su inteligibilidad cierta determinación del ser.

Es conveniente que a una inteligencia que se vale de sentidos correspondan, como objeto naturalmente proporcionado, esencias sumergidas en lo sensible. Por esto decían los escolásticos que las esencias de las cosas corporales son el objeto connatural de nuestro poder de intelección. Nuestra inteligencia, sumergida en el océano de lo inteligible transobjetivo, ilumina las cosas materiales para descubrir su estructura escondida y poner en acto, en cuanto sea posible, la inteligibilidad que ellas abrigan en potencia; y por el raciocinio se transporta sin descanso hacia nuevas actuaciones de inteligibilidad.

La intelección dianoética, por lo mismo que emerge del conocimiento del sentido, nunca llega a conocer las esencias de las cosas corporales "por sí mismas" e inmediatamente; no es una visión de las esencias, un conocimiento que comienza desde el primer acto por lo íntimo, por el corazón mismo del ser, como el conocimiento no discursivo de los ángeles o el conocimiento perfectamente inmutable de Dios

[1] Entendemos con estas palabras (por oposición al conocimiento "ananoético" o por analogía por una parte, y por otra el conocimiento "perinoético" o por signos-suplencias), el modo de intelección en el cual el constitutivo inteligible de la cosa es objetivado en sí mismo (si no por sí mismo, por lo menos por un signo que lo manifiesta, por una propiedad en el sentido estricto del término). No hemos elegido el vocablo "dianoético" para evocar la διανοία (facultad de razonamiento), sino para designar una intelección que, a través de lo sensible, capta la naturaleza o la esencia en sí misma.

(o como el conocimiento que Descartes creía recibir de las ideas claras y distintas del pensamiento y de la extensión); no es un conocimiento "central", sino "radial", va de fuera hacia aden ro y no llega al centro, sino después de haber partido de la circunferencia: llega a captar la esencia, pero, como dice santo Tomás [2], por medio de signos que la manifiestan y que son las propiedades. La caza de las definiciones se efectúa a través de la espesura de la experiencia. En efecto: llegamos a discernir, y podemos sintetizar en una definición la naturaleza de tal o cual ser después de haber experimentado en nosotros qué es la razón y reconocido en la posesión de esta facultad la propiedad *principalissime* del ser humano; pero por otra parte jamás podemos terminar de descubrir y devanar las virtualidades envueltas en esta definición.

2. Convendría además distinguir dos modos de intelección dianoética según verse ésta sobre las naturalezas sustanciales y las realidades que son el objeto de la filosofía, o sobre las entidades matemáticas (las cuales, consideradas ontológicamente, y en cuanto son *entia realia* ["entes reales"], son accidentes). En el primer caso, como acabamos de recordarlo, la esencia es conocida por los accidentes; en el segundo es conocida como a pie llano, por su constitución inteligible misma, al menos en cuanto ésta es manifestada por medio de signos constructibles en cierta manera en la intuición imaginativa. Surge aquí, con todas sus dificultades, el problema de la intelección matemática. Las esencias matemáticas no son percibidas intuitivamente por dentro, lo cual sería propio de una matemática angélica y no humana; tampoco lo son por fuera, por lo que serían accidentes emanados de ellas, como la operación emana de la potencia activa y de la sustancia; tampoco son creadas por el espíritu humano del cual representarían solamente la naturaleza y las leyes. Diremos que ellas son reconocidas y como descifradas por vía de construcción a partir de elementos primeros abstractivamente desprendidos de la experiencia: esta cons-

[2] Santo Tomás dice que las propiedades son los *signos* de la forma esencial. Cf. *in II Analyt.*, Lib. II, cap. XII, lect. 13, n. 7 y el comentario de Zigliara.

trucción del constitutivo inteligible que requiere o presupone a su vez una construcción, bajo una razón cualquiera, en la intuición imaginativa [3], es una *reconstrucción* respecto a las de las entidades matemáticas, que son esencias propiamente dichas (seres reales posibles), y una *construcción* respecto a las que son seres de razón fundados sobre dichas esencias. Así el espíritu se encuentra ante un mundo objetivo que tiene su consistencia propia, independiente de él, fundada en definitiva sobre la Intelección y la Esencia divinas mismas, y que sin embargo él descifra deductivamente y como a priori. Tal intelección es aún "dianoética" (y no comprensiva o exhaustiva) en el sentido de que la esencia no es captada *intuitivamente* por sí misma (mediante una intuición no abstractiva que en un solo instante la agotaría), sino más bien *constructivamente* por sí misma (gracias a una construcción de nociones por otra parte ostensibles, al menos indirectamente, a la imaginación, que es todavía como una "corteza" mediante la cual es ella captada). Por muy lleno de misterios y de sorpresas para el espíritu que permanezca, en consecuencia, el mundo matemático, resulta, sin embargo, que mediante las reservas que acabamos de indicar, las entidades son concebidas (constructivamente) por sí mismas o por su propio constitutivo inteligible. Por aquí se ve cómo el tomar la inteligencia matemática por tipo y regla de toda inteligencia, es caer inevitablemente, es desembocar en una concepción spinozista de la sustancia, que se considerará entonces como conocida o manifestada por su esencia misma (no por sus accidentes), o "concebida por sí".

En lo concerniente a las esencias sustanciales, J. de Tonquédec tiene en verdad razón al observar contra Rousselot que "cuando se trata de pensar la sustancia", aunque sea de la manera más imperfecta, jamás "se detiene uno en solos los accidentes"; eso sería contradictorio; las cosas se miran siempre más allá de ellos. Pero por otra parte, nunca hay un momento en que el espíritu, habiendo dejado atrás los accidentes, "pase más allá" y "descubra" la sustancia desnuda. El encuentra el modo de ver más allá permaneciendo apegado al accidente. El espíritu salva siempre la

[3] Cf. anteriormente, cap. IV, pp. 233-235.

valla de los accidentes, pero apoyándose en ellos [4]. En cambio sería caer en un exceso contrario inferir de esto que nosotros "no captamos" las naturalezas sustanciales. Por el contrario, en virtud de esta misma doctrina, es necesario decir que por la intelección dianoética —cuando es posible y en la medida en que lo es— nosotros aprehendemos las naturalezas sustanciales "en función y a través de sus propias manifestaciones, que son los accidentes"; ¿cómo no serían "captadas", si son "manifestadas"? ¿cómo no serían "vistas", puesto que el espíritu, "al permanecer unido al accidente", encuentra el medio de ver más allá? *Por* las propiedades esas naturalezas son entonces alcanzadas *en* sí mismas, es decir, en su constitutivo formal, en su constitución inteligible misma; y, de un modo parecido, las formas accidentales son también conocidas en sí mismas, por sus efectos propios.

3. Por muy trabajoso que sea este conocimiento de las cosas, no por su esencia, sino en su esencia, esta intelección dianoética no se nos concede siempre, y se detiene normalmente, salvo en el mundo de las cosas humanas, en notas más universales que las notas específicas. En el universo de lo real sensible, lo hemos visto ya, nos es necesario contentarnos, por debajo del nivel de la filosofía de la naturaleza, con un conocimiento por signos — no ya por signos que manifiestan las diferencias esenciales, sino por signos que las reemplazan y son conocidos en lugar de ellas [5]. Este conocimiento lleva sin duda a la esencia y la estrecha desde fuera, pero como a ciegas, sin poder discernir ni la esencia misma, ni las propiedades en el sentido ontológico del vocablo: conocimiento periférico o "circunferencial", que se podría deno-

[4] J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaisance*, p. 358.

[5] Encontramos un ejemplo de tales *sustitutos* de las diferencias esenciales, signos puramente descriptivos o "propiedades" empiriológicas en el texto siguiente, que a primera vista podría ser mal comprendido: "Secundum quod naturam alicujus rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid sit lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapidis." ["Como podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos,

minar *perinoético,* y del cual es un ejemplo lo que nosotros hemos llamado el análisis empiriométrico, y el análisis empirio-esquemático de las realidades observables. Minerales, vegetales o animales y la inmensa variedad de las naturalezas corporales inferiores a la naturaleza humana se niegan a mostrarnos al descubierto sus últimas determinaciones específicas.

Digresión escolástica

4. Así se impone al espíritu una distinción capital entre el conocimiento de las esencias (sustanciales) por "signos"

así podemos significarla con algún nombre. Por eso, porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por su propiedad, sabiendo qué es la piedra, este nombre *piedra* significa la misma naturaleza de la piedra como es en sí, pues significa la definición de la piedra, por la cual sabemos su esencia."] *Summa theol.*, I, 13, 8, ad 2. Santo Tomás no pretende decir aquí que nosotros poseemos la definición quiditativa de la piedra (prueba de ello es que la "propiedad" de la cual habla, consiste [cf. el cuerpo del artículo] en *laedere pedem,* en herir el pie]. Suponiendo válida esta etimología, hay aquí en todo caso una propiedad puramente descriptiva, un signo empírico que no vale sino para una definición nominal. Cf. *de Verit.*, 4, 1, ad 8: "Quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. (VII, lect. 12) dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut *lapis* imponitur ab effectu, qui est laedere pedem; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cujus hoc ponitur." ["Porque las diferencias esenciales nos son desconocidas, a veces en su lugar usamos los accidentes o efectos, como se dice en el VIII libro de la Metafísica; y según esto nombramos la cosa; y así de la noción que se toma en lugar de la diferencia esencial proviene el nombre que impone a la cosa quien la denomina, como damos el nombre a la *piedra* partiendo del efecto, que es herir el pie; y no debe ser esta noción la significada principalmente por dicho nombre, sino otra a la que ésta sustituye."] Este texto del tratado *de Veritate* define con toda exactitud lo que aquí llamamos conocimiento perinoético. Si por lo demás, aun después de una investigación científica, el *quod quid est* ["la esencia"] de la piedra no queda para nosotros al descubierto, no es porque transcienda nuestro poder de conocer; es más bien porque no llega a su nivel: podemos entonces circunscribirla valiéndonos de signos de la misma especie que la "propiedad" en cuestión pero mejor elegidos. El nombre de piedra significa en verdad la naturaleza de la piedra según es en sí, pero sin que esta naturaleza se nos descubra; la significa como una cosa *por conocer,* no como una cosa *conocida.*

o accidentes (propiedades) que las manifiestan, al menos en sus notas más universales *(intelección dianoética)*, y su conocimiento por aquellos "signos" de los que hablaremos más adelante (y cada vez que, para abreviar, se dice "conocimiento por signos") y que son conocidos *en lugar* de las naturalezas mismas, inaccesibles en tal caso en su constitutivo formal *(intelección perinoética)* [6].

Hay aquí, en verdad, un problema importante, a cuya solución sería de desear se consagrasen nuevos estudios que, después de recoger cuanto dijeron los antiguos acerca de la jerarquía de las formas accidentales, dilucidaran metafísicamente la distinción (que no podría permanecer en estos términos metafóricos) entre accidentes más o menos "profundos" o "íntimos" y accidentes "exteriores" o "superficiales".

Es claro que en un caso nos encontramos en presencia de caracteres fecundos para la explicación (de *rationale* se puede deducir *docibile, risibile,* etc.); en el otro, en cambio, con caracteres estériles que no pueden servir para dar razón de otra cosa; pero esto no es sino un signo de la diferencia buscada. La teoría del accidente propio y del accidente común constituye, según nuestra manera de ver, el nudo de la dificultad. Cuando el espíritu percibe una propiedad

[6] La definición del hombre como un *animal rationale* y la del caballo como un *animal hinnibile* ["animal que puede relinchar"] (o como un mamífero ungulado perisodáctilo que tiene un solo dedo completo en cada extremidad), del perro como *animal latrans* ["que ladra"], (o como mamífero carnívoro cánido, etc.), del león como *animal habens abundantiam audatiae* ["animal lleno de audacia"], (o como mamífero carnívoro digitígrado con uñas retráctiles, etc.), tienen la misma estructura lógica. Ellas encierran, desde el punto de vista crítico o noético, una diversidad esencial, que no se explica, ni mucho menos, solamente por el hecho de que *hinnibile, latrans,* etc., tienen el grado específico, mientras *rationale* e *irrationale* poseen el grado genérico en la escala de las diferencias: porque 1º) *irrationale* es, sí, una diferencia genérica; pero *rationale* es una diferencia específica que, unida a *animal,* constituye una *species atoma* ["especie indivisa"]; 2º) se pueden dar del hombre mismo definiciones (por ej.: *animal gressibile bipes* ["que marcha con dos pies"]) que difieren de una definición quiditativa tanto como *animal hinnibile,* etc.; 3º) diferencias situadas en el grado genérico *(gressibile,* por ejemplo, "ungulado", etc.) revelan tan poco el constitutivo formal de la quididad como *hinnibile,* etc. Cf. más adelante, p. 330, nota 9.

en el sentido estricto y filosófico (ontológico) de este vocablo, percibe una diferencia del ser, capta una forma accidental en su inteligibilidad y, por ella, la esencia (así captamos la naturaleza humana por la racionalidad; la naturaleza animal por la sensitividad): es lo que acaece en la intelección dianoética. Pero en otros casos las propiedades en el sentido estricto de la palabra permanecen inaccesibles, pues *en su lugar* se perciben, exclusivamente en cuanto observables o mensurables, verdaderos haces de accidentes sensibles (accidentes comunes, como por ejemplo las "propiedades" signaléticas: densidad, peso atómico, temperatura de fusión, de vaporización, espectro de alta frecuencia etc., que sirven para distinguir los cuerpos en química). Estos caracteres signaléticos reciben el nombre de "propiedades", pero el alcance del nombre es aquí muy distinto y tan poco filosófico (ontológico) como el del vocablo "sustancia" en el léxico del químico. Ellos son a la vez los signos exteriores y las máscaras de las verdaderas propiedades (ontológicas); son propiedades empiriológicas, sustitutos de las propiedades propiamente dichas. El espíritu no ha podido descifrar lo inteligible en lo sensible, y se vale de esto mismo para circunscribir un núcleo inteligible que se substrae a sus alcances. Entonces es cuando decimos que la forma está demasiado profundamente soterrada en la materia para que pueda llegar hasta ella la luz de nuestra inteligencia. Mediante tales propiedades es imposible lograr la posesión, en cualquier grado que sea, de la naturaleza sustancial en sí misma o en su constitutivo formal: ella es conocida no por signos que la manifiestan sino por signos que la tienen oculta. Es lo que acaece en la intelección perinoética.

5. Podría decirse, en definitiva, que todo signo (instrumental) manifiesta ocultando y oculta manifestando. En el caso de la intelección dianoética se trata más de signos que manifiestan, que de signos que ocultan; y en el de la intelección perinoética, en cambio, abundan más los signos que ocultan que los que manifiestan. Para fijar nuestro vocabulario, decimos que en la intelección dianoética las naturalezas sustanciales se conocen hasta cierto grado en *sí mismas,*

por signos que son accidentes propios, propiedades en el sentido filosófico del vocablo (estas propiedades, a su vez, llegan a conocerse por otros accidentes que son las operaciones). En la intelección perinoética las sustancias y sus propiedades son conocidas *por signos y en signos*.

En virtud de una extensión autorizada por la indigencia del lenguaje humano, y una vez alejado todo peligro de falsa interpretación cartesiana o spinozista, pensamos que es lícito [7] decir que en la intelección dianoética las esencias sustanciales son en cierto grado "descubiertas" al espíritu, no ciertamente "en su desnudez" ni por dentro (ese era el error del intelectualismo absoluto de Descartes), sino por su exterior (los accidentes, por su parte, tampoco son conocidos en su intimidad, lo cual sería conocerlos como derivación de la sustancia, sino por las operaciones). Al afirmar que en la intelección dianoética las esencias son captadas "al descubierto", no queremos de ninguna manera decir que son captadas al "desnudo" o por atributos que serían los constitutivos mismos de la sustancia, sino que son manifestados por sus accidentes propios. No desconocemos la imperfección de este (y de todo) vocabulario, pero estamos seguros de que las distinciones por él expresadas están fundadas en razones consistentes y son absolutamente necesarias en fuerza del desarrollo moderno de las ciencias experimentales, cuyo modo de concebir difiere esencialmente del modo de concebir filosófico [8].

La inteligencia humana y las naturalezas corporales

6. ¿No es un escándalo que, teniendo nuestra inteligencia por objeto connatural las esencias de las cosas corporales, tropiece ante ellas con tan serios impedimentos que deba contentarse, en un vasto sector de su conocimiento de la

[7] Cf. anteriormente, cap. II, §§ 9 y 10.

[8] En lo concerniente a los textos de santo Tomás que se pueden citar respecto a esta cuestión, se refieren las más de las veces a la afirmación del principio general según el cual las esencias sustanciales de las cosas y sus propias diferencias nos están veladas y debemos, para percibir su esencia, valernos de diferencias tomadas de los accidentes ("In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex

naturaleza, con la imperfecta intelección que nosotros llamamos "perinoética"? Si se reflexiona sobre esta paradoja, se llega a comprender inmediatamente que, para una inteligencia humana tomada en el estado de naturaleza, o mejor, de cultura primitiva, la ordenación natural de la cual hablamos se verifica en un plano muy diferente al del pensamiento didáctico, al cual el filósofo, en virtud de una especie de hábito profesional, se siente impulsado a trasladarse.

La actuación de los hombres primitivos respecto al río, al bosque, a los animales salvajes o a los destinados a la caza, su conocimiento diferencial extraordinariamente desarrollado de los caracteres de lo concreto, encierra un discernimiento intelectual totalmente práctico y encubierto en el ejercicio

essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum"; ["Aun ignoramos las diferencias esenciales de los seres sensibles; se las expresa entonces mediante las diferencias accidentales que tienen su origen en las esenciales, así como la causa es manifestada por el efecto"], *De Ente et Essentia*, cap. 6. "Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium quae per hujusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et hujusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales." ["Las formas sustanciales son por sí mismas desconocidas; pero se nos revelan mediante los accidentes propios. Pues frecuentemente las diferencias sustanciales se toman de los accidentes, en lugar de las formas sustanciales que se dan a conocer por medio de tales accidentes; así, por ejemplo, la noción de bípedo, capaz de caminar, y otras; y así también lo sensible y lo racional se toman como diferencias sustanciales."] *De Spirit. Creaturis*, a. 11, ad 3. Cf. *Summa theol.* I, 29, 1, ad 3, etc.). Escribiendo en una época en que las ciencias experimentales no se habían diferenciado aún de la filosofía de la naturaleza, se comprende que santo Tomás se haya reducido a estos enunciados muy generales.

Sin embargo otros textos pueden ser distribuídos sobre dos líneas diferentes, según se refieran más bien a diferencias accidentales que dejan disfrazadas las diferencias esenciales (véanse los textos citados antes, p. 281, nota 67 y p. 323, nota 5, en particular el del Comentario sobre la Metafísica, Libro VIII, lección 12, en donde santo Tomás opone estas diferencias *per accidens* ["accidentales"] a las diferencias *per se* ["esenciales";] o según se refieran a diferencias que, aun revistiendo la naturaleza del accidente (predicamental), son una manifestación inteligible de las diferencias esenciales y llevan el espíritu al conocimiento de las mismas: "Quia principia esentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designa-

del sentido, pero muy preciso y exacto, de "lo que son" los seres de la naturaleza con los que se relacionan. He aquí una humilde manera, enteramente precientífica, pero que, por más atenuada que se halle en la vida civilizada, sigue siendo siempre la primera y fundamental; con ella la inteligencia humana tiende primitivamente hacia la naturaleza de las cosas corporales. Hallamos un equivalente significativo en el conocimiento que el agricultor posee de las modalidades habituales de la tierra y el obrero experto, de las de su arte o de su máquina. Utilizando una distinción capital de Cayetano, decimos que en general una cosa es conocer "una quididad" y otra conocerla "quiditativamente". Los tomistas enseñan que la inteligencia humana tiene por objeto connatural la esencia o la quididad de las cosas corporales; pero jamás han enseñado que ella deba conocer siempre ese objeto "quiditativamente". Esto último es una perfección del saber que puede no realizarse y que de hecho no se realiza sino dentro de ciertos límites bastante reducidos. El más humilde conocimiento humano, el cono-

tione essentialium: bipes non est essentiale, sed ponitur in designatione essentialis. *Et per eas, scilicet per differentias accidentales devenimus in cognitionem essentialium*" ["Porque los principios esenciales de las cosas permanecen desconocidos para nosotros, nos es menester valernos, en la designación de lo esencial, de las diferencias accidentales: bípedo no es esencial, pero se utiliza para designar lo esencial. *Y por ellas, a saber, por las diferencias accidentales, llegamos al conocimiento de las esenciales*"]; *in de Anima*, Lib. I, lect. 1. "Quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa *designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam;* unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat animae essentiam, a qua talis potentia fluit; et simiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem." ["Porque las diferencias esenciales de las cosas permanecen ocultas a nosotros, los que intentan definir, a veces utilizan en su lugar las accidentales, por cuanto ellas *designan o denotan la esencia, así como los efectos propios designan la causa;* por eso lo sensible, como diferencia constitutiva del animal, no se toma del sentido en cuanto nombra la potencia, sino en cuanto nombra la esencia del alma, de la cual fluye tal potencia; y así ocurre con la razón, o con lo que es el que tiene inteligencia"). *De verit.*, 10, 1, ad 6. Cf. *de Pot.* 9, 2, ad 5; *in II Sent.* dist. 3, q. 1, ad 6; *Summa theol.* I, 77, I, ad 7; I-II, 49, 2, ad 3.

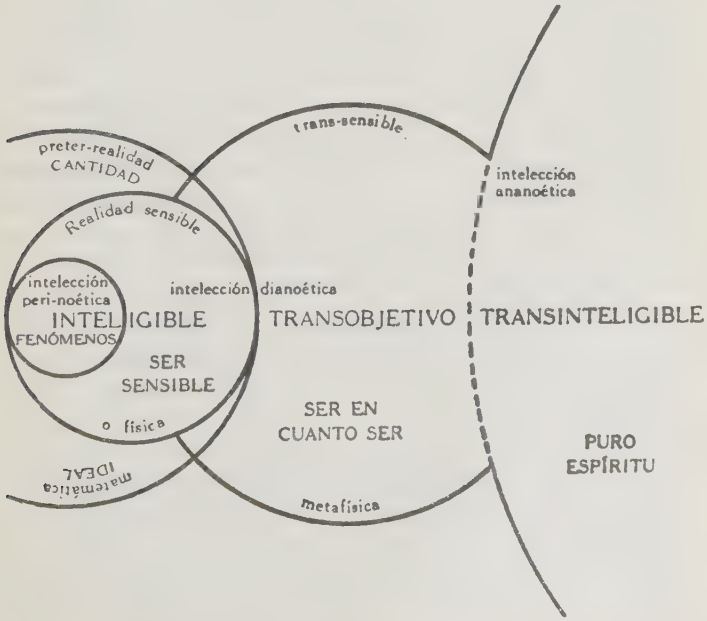
cimiento enteramente común y patrimonial encerrado en el lenguaje y en las definiciones nominales [9], contiene las quididades, pero de la manera más imperfecta y menos quiditativa, como un fardo de paja contiene una aguja.

La inteligencia humana cultivada y formada por las virtudes intelectuales, en virtud de la tendencia misma de su naturaleza, como principio radical, y de los hábitos que la perfeccionan, como principio próximo, se dirige a las esencias corporales para conocerlas científicamente, desarrollando de manera progresiva las posibilidades de la intelección dianoética. Pero, si para el detalle específico del mundo infrahumano, debe replegarse sobre los sustitutos empiriológicos mencionados, es porque, en verdad, su objeto más exactamente proporcionado en el orden de lo real sensible es el hombre mismo y el mundo propio que él representa. El espíritu va hacia el espíritu: el espíritu puro, hacia el espíritu puro; el espíritu encerrado en el sentido, al espíritu forma de un cuerpo. Comprendamos que nuestra inteligencia orientada por la naturaleza, por el hecho de la unión con el cuerpo, hacia la periferia y hacia las naturalezas terrenas, debe cumplir el gran derrotero del conocimiento del mundo, conocimiento exuberante, vigoroso, admirable —engañoso en definitiva, ya se trate del conocimiento filosófico o del experimental—, para llegar al hombre y al alma; entonces, por un doble movimiento, penetrará en lo profundo para darse cuenta de las cosas del alma y para conocer las obras del hombre, por la filosofía reflexiva y por la filosofía práctica, ética, cultural, estética; y de ahí se elevará hacia las alturas para descubrir las cosas de Dios, para

[9] Santo Tomás, al tratar de ejemplificar su lógica, creía suficientemente designada la quididad de la piedra por la propiedad de *laedere pedem* o la del perro por la propiedad de ladrar, no en relación a la inteligencia de los sabios, sino en relación a la inteligencia común de la humanidad. Reprenderlo por ello sería equivocarse de medio a medio y pecar de pedantería. Se trata ahí de un signo enteramente extrínseco de la quididad no percibida en sí misma. Esas definiciones nominales preceden a la ciencia y las presupone y exige el movimiento de búsqueda intelectual; pero es a la vez más seguro, más humilde emplearlas como iluminaciones de una exposición lógica más que como definiciones quididativas; éstas son más perfectas, pero pueden tener el inconveniente de no existir.

pasar a la metafísica. Tal es su trayectoria natural, en razón de la cual la figura de Sócrates queda siempre erigida en la encrucijada de nuestros senderos.

7. Mas volvamos a la naturaleza de las cosas corporales. El universo de lo real sensible, lo sabemos ya, no es, con su doble valencia ontológica y empiriológica, sino el primer grado, o el área de abstracción menos perfecta, del conocimiento que adquirimos de estas naturalezas. Un segundo plano de inteligibilidad es el de lo preterreal matemático, ahí el espíritu se explaya en un mundo de entidades captadas primero en los cuerpos de la naturaleza, pero inmediatamente depuradas y reconstruídas, y sobre las cuales se edificarán sin fin otras entidades indiferentemente reales o "de razón"; este mundo nos desliga de lo real sensible, pero porque nosotros sacrificamos aquí el orden a la existencia. Por eso las filosofías a las cuales no se entra sino por la geometría culminan en el idealismo.



Mas hay un tercer plano de inteligibilidad que nos hace pasar más allá del mundo sensible sin renunciar al orden de la existencia y que nos introduce así en lo que es *más real* que lo real sensible, o en lo que funda la realidad misma de éste. Es, a continuación inmediata del plano de lo real sensible, el de lo transensible o de lo metafísico.

II

El inteligible metafísico

8. Cuando las cosas llegan a ser objeto de nuestro conocimiento no nos entregan solamente su naturaleza determinada, específica o genérica, ya en sí misma, ya en un sucedáneo empiriológico. Antes de saber que Pedro es un hombre, ya lo he percibido como alguna cosa, como un ser. Y este objeto inteligible "ser" no es privilegio de una de esas clases de cosas que el lógico llama especie, género o categoría. Es universalmente comunicable; doy con él en todas partes: en todas partes el mismo y en todas distinto; no puedo pensar nada sin tenerlo presente ante mi espíritu, pues él impregna todas las cosas. A esto los escolásticos llamaban un objeto de pensamiento *trascendental*. Santo Tomás ha descrito brevemente en el primer artículo del tratado *De Veritate* el doble movimiento de reabsorción y de transgresión propia del ser como objeto de concepto, que se opone tanto a un monismo puro, como el de Hegel, cuanto a un puro pluralismo, como el de Descartes: porque el ser es un objeto de concepto primordial y común (difiere en esto de las naturalezas simples cartesianas) que (a diferencia de la idea hipostasiada de Hegel) es en sí mismo y desde el principio esencialmente diverso en los diversos sujetos en los que el espíritu lo encuentra. Lo primero que se conoce y aquello en lo que se resuelve para el entendimiento todo objeto de pensamiento, es el ser. Pero nada puede agregársele extrínsecamente para diferenciarlo; todo lo que lo diferencia mana de su propio seno, como uno de sus modos, presentado al espíritu por otro concepto: unas veces un modo especial de ser opuesto a otro modo de ser; un modo de ser que un

sujeto tiene y el otro no, y por donde se manifiesta la infinita multiplicidad de las esencias que dividen al ser (así, en el movimiento de nuestro pensamiento, el objeto de concepto "ser" absorbe en sí los géneros y las especies); otras veces un modo coextensivo al ser, que posee todo sujeto que tiene el ser, y que constituye, por consiguiente, un objeto de pensamiento trascendental como él [10]; y así tenemos las funciones del ser como tal, *passiones entis*, ["las pasiones del ser"], (así el ser se desborda a sí mismo en los transcendentales). Entre estos transcendentales se destaca una verdadera trinidad: el ser en sí mismo; luego con relación al espíritu, el cual es el único que puede enfrentar al ser con la misma amplitud: lo verdadero (ontológico), es decir, el ser como expresión de un pensamiento del cual dimana, y como inteligible en sí mismo precisamente en cuanto es; y el bien (metafísico), es decir, el ser como término en el cual puede complacerse el amor, y como apto para encender el deseo por lo mismo que es. De donde vemos a la vez el valor y la imperfección de nuestro conocimiento y ante todo de la idea misma de ser, en relación a lo que es: la primera "formalidad" inteligible por donde lo que es se convierte para nosotros en objeto, y que es percibida en el concepto del ser, impregna todo lo real, es capaz de todo lo que es. Y sin embargo se la percibe en el concepto del ser como distinto ya (con una distinción de razón) de las formalidades transcendentales (afectadas por la idea de unidad, verdad, bien, etc.) que se identifican con ella en lo que es.

[10] Cf. *de Veritate*, I, 1: "Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (Lib. I, c. IX). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.

Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quod differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

Aristóteles comparaba las esencias específicas a los números enteros; así como al agregarse una unidad queda constituído otro número, toda diferencia específica constituye una nueva esencia. Podríamos comparar los transcendentales a conjuntos transfinitos de idéntica potencia. El conjunto transfinito de números pares tiene idéntica potencia que el conjunto transfinito de números enteros; el ser, o lo verdadero, o el bien, tiene cada uno por sí solo tal amplitud como los tres reunidos.

Por la percepción de la naturaleza genérica o específica la inteligencia aprehende ya en un individuo algo más que a él mismo; se posesiona de un objeto de concepto universal, comunicable a todos los individuos de idéntica especie o del mismo género, y que se llama *unívoco,* puesto que, presentado al espíritu por una pluralidad de sujetos transobjetivos y restituído a éstos en juicios, es pura y simplemente uno y el mismo en el espíritu. Es un *unum in multis,* ["uno en muchos"], un invariante sin multiplicidad actual realizado en muchos y que, por esto mismo, establece entre ellos una comunidad de esencia. Pero por la percepción de los transcendentales nosotros aprehendemos en una naturaleza algo más que a ella misma; adquirimos un objeto de concepto; no sólo transindividual, sino también transespecífico, transgenérico, transcategórico, como si al separar un poco de hierba hiciéramos salir de ella a un pájaro más grande que el mundo. A tal objeto de concepto le llamamos sobreuniversal. Los escolásticos lo denominan *análogo,* es decir, realizado de diversas maneras, pero según proporciones seme-

Quod dupliciter contigit: uno modo ut modus expressus sit aliquis *specialis* modus entis, sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum *genera;* substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus *generaliter consequens omne ens;* et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud.

Si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid affirmative

jantes en los diversos sujetos en donde se halla [11]. Precisamente en cuanto que es objeto de concepto difiere esencialmente de los universales, no sólo porque tiene una amplitud más vasta, sino también y primeramente, y esto es lo que interesa en primer término, porque no es como ellos pura y simplemente uno e idéntico en el espíritu (digamos monovalente), sino que es polivalente, y envuelve una multiplicidad actual: el pájaro del cual hablábamos hace un instante es a la vez una bandada.

9. Procuremos comprender el misterio propio de estos objetos transcendentales. Cuando al mirar a un hombre pienso: "es un ser" o "existe", percibo cierto ser determinado, finito, perecedero, carnal y espiritual, sujeto al tiempo y, como diría Heidegger, sometido a la angustia, y a la vez cierta existencia calificada de un modo semejante: pero el objeto *análogo* "ser", "existencia", así pensado por mí, desborda este analogado [12], de tal suerte que se encontrará

vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*, dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ut in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectuam exprimit hoc nomen *verum*" (véase trad. castellana en *Siete Lecciones sobre el ser* ... Dedebec, Bs. Aires, 1944, p. 130).

[11] Véase el Anejo II del tomo II.

[12] Para mayor claridad, reservamos en toda esta discusión el ter-

también —intrínseca y propiamente— en analogados que *difieren del hombre por su ser mismo y su manera misma de existir*; todo lo que diferencia un canto rodado de un hombre es ser, como todo lo que diferencia a un hombre de un canto rodado; si hay electrones, un electrón es un ser finito, corporal e imperecedero, librado al tiempo, mas no a la angustia; si hay ángeles, un ángel es un ser finito, incorpóreo y superior al tiempo; todo lo que divide a estos seres unos de otros es ese mismo ser que vuelvo a encontrar —variado— en cada uno de ellos. Basta que fije mi atención en él para ver que es a la vez uno y múltiple: *sería* pura y simplemente uno si sus diferenciaciones no fueran todavía él mismo, o dicho de otra manera, si el análogo presentado al espíritu abstrayera completamente de los analogados; si yo pudiera pensar el ser sin que al mismo tiempo se presentaran a mi espíritu (que mi atención vaya de hecho hacia ellos o no, es accidental) ciertas maneras esencialmente diferentes unas de otras con las cuales este objeto de concepto puede realizarse fuera del espíritu. *Sería* pura y simplemente múltiple si no trascendiera sus diferenciaciones o, en otras palabras, si el análogo presentado al espíritu no abstrayera en ninguna manera de los analogados: en tal caso el término "ser" sería puramente equívoco y mi pensamiento se pulverizaría; no podría ya pensar y decir: "Pedro es hombre y este color es verde", sino solamente: ¡ah, ah. . . !

El concepto de ser (y lo mismo acaece con todos los conceptos transcendentales esencialmente sobreuniversales o análogos, con la "analogía de proporcionalidad propia" de los escolásticos, la única que aquí nos interesa), el concepto de ser es pues *implícita y actualmente múltiple*, en cuanto no hace abstracción sino incompletamente de sus analogados, y en cuanto, a diferencia de los conceptos universales, envuelve una diversidad que puede ser esencial y abrir hiatos infinitos, distinciones abismales en la manera como se realiza

mino *análogo* para lo que los escolásticos llamaban *analogum analogans* ["análogo analogante"], y designamos simplemente por la palabra *analogado* lo que ellos llamaban *analogum analogatum* ["análogo analogado"].

en las cosas; y es también *uno bajo cierta relación*, en cuanto abstrae incompletamente de sus analogados, y se separa de ellos sin llegar a ser concebible fuera de los mismos, como atraído, sin lograr darle alcance, hacia una unidad pura y simple, la única que podría presentar al espíritu, si éste pudiera verla en sí misma —y sin concepto—, una realidad que sería a la vez ella misma y todas las cosas. (Es decir que el concepto de ser exige hacerse sustituir por Dios claramente contemplado y desaparecer ante la visión beatífica) [13]. Se dice que es uno con una unidad de proporcionalidad, de manera que el ser hombre es a su existencia de hombre como el ser guijarro es a su existencia de guijarro, y como el ser ángel es a su existencia de ángel. Significa, pues, no precisamente un objeto, sino una pluralidad de objetos uno de los cuales no puede presentarse ante el espíritu sin llevar consigo, implícitamente, a los otros, puesto que todos están ligados en cierta comunidad por la similitud de las relaciones que mantienen con términos diversos.

Al ser "sobreuniversal" o "polivalente", un objeto de concepto transcendental no es *unum in multis* ["uno en muchos"] sino como una variable que envuelve una multiplicidad actual y realizada en muchos sin establecer por eso entre ellos una comunidad de esencia. No es análogo a la manera de un objeto de concepto primitivamente unívoco que una metáfora hace convenir después, pero de una manera extrínseca e impropia, a sujetos transobjetivos distintos de aquellos en los cuales él antes había sido captado. Conviene intrínsecamente y con propiedad (es decir, no por

[13] Es evidente que aquí hablamos tan sólo de un anhelo ineficaz. Juan de santo Tomás explica *(Curs. theol.* I. P., q. 12, disp. 12, a. 2) que el objeto adecuado de la inteligencia creada envuelve en su amplitud a Dios mismo visto por su esencia. *Deus clare visus continetur intra latitudinem objecti cdaequati intellectus creati.* Pero Dios visto con claridad —objeto totalmente sobrenatural, en orden al cual la inteligencia creada no está sino en potencia obediencial— se halla por encima de todo lo que la inteligencia creada puede percibir por sus solas fuerzas naturales y por el concepto de ser: es visto sin concepto. La amplitud del "objeto adecuado" de la inteligencia creada, es decir, del ser mismo, sobrepasa de consiguiente los recursos que el uso del concepto de ser, instrumento de nuestro conocimiento natural, ofrece a la inteligencia; en la visión este concepto será "evacuado".

metáfora) a todos los sujetos a los que se puede atribuir, puesto que es análogo primitivamente y por su esencia; desde el primer instante en que lo percibe el espíritu en un sujeto, lleva en sí la posibilidad de ser realizado según su significado propio *(formaliter*, dicen los escolásticos) en sujetos que por su esencia difieren absoluta y totalmente de aquél.

10. Tales objetos son transensibles porque, realizados en lo sensible en donde los percibimos primero se ofrecen al espíritu como trascendiendo todo género y toda categoría y pudiendo ser realizados en sujetos de una esencia muy diferente de la de aquellos en donde son aprehendidos. Es muy digno de notarse que el primer objeto percibido por nuestro espíritu en las cosas, el ser, —que no puede engañarnos puesto que, siendo el primero, no podría envolver construcción efectuada por el espíritu ni, por consiguiente, posibilidad de composición engañosa— lleva en sí el signo de que son pensables y posibles seres de un orden diverso al orden sensible.

Comprendo bien que no se trata aquí sino de una posibilidad enteramente indeterminada. Tal sujeto incorpóreo determinado ¿es positivamente posible? No lo sabemos sino al saber que existe: concluímos así *ab actu ad posse*, ["del acto a la posibilidad"]. ¿Existen tales sujetos incorpóreos? ¿almas humanas?, ¿puros espíritus creados?, ¿Ser de por sí increado? Podemos saberlo tan sólo razonando a partir de los datos que se nos han dado de hecho en la existencia sensible.

Siendo el ser el primer objeto percibido por la inteligencia, claro está que no se lo conoce en el espejo de cualquier otro objeto conocido con anticipación; se lo percibe en las cosas sensibles por intelección dianoética: así como una naturaleza genérica o específica es conocida en sí misma por la propiedad que denuncia su diferencia esencial, así también al análogo *(analogum analogans)* se lo conoce en sí mismo por aquel de sus analogados *(analoga analogata)* que primero cae bajo la acción de los sentidos: nuestro poder de percepción abstractiva deja detrás a este mismo analogado

que le sirve de medio, para captar en su transcendencia el análogo del cual él no es sino una de sus posibles realizaciones. Hay aquí una percepción intelectual del ser, que, envuelta en todos nuestros actos de inteligencia, gobierna de hecho, desde el principio, todo nuestro pensamiento, y que, despojada por sí misma mediante la abstracción de lo transsensible, constituye nuestra intuición filosófica primordial, sin la cual nos es tan imposible adquirir la ciencia de las realidades metafísicas como a un ciego de nacimiento adquirir la ciencia de los colores. En esta intuición metafísica el principio de identidad: "el ser no es el no-ser", "todo ser es lo que es", no es conocido sólo *in actu exercito* ["prácticamente"] y como una inevitable necesidad para el pensamiento; es visible su necesidad ontológica misma, porque la primera ley del ser no es un principio lógico, sino un principio ontológico (metalógico); y por eso, cuando se lo transfiere al orden lógico, en donde llega a ser principio de no-contradicción: *non est affirmare et negare simul*, ["no es afirmar y negar simultáneamente"], es también la primera ley del espíritu. Intuiciones semejantes a éstas, que se refieren a los aspectos primeros del ser (y provocadas en el espíritu por algún ejemplo sensible), originan los demás axiomas metafísicos, verdades conocidas de sí por todos o al menos por los sabios. Muchos de los que se precian de filósofos se glorían, es cierto, de poner en duda estos axiomas, sin darse cuenta siquiera de que así echan por tierra su propia cátedra; prueban tan sólo que tales intuiciones son irreemplazables: se las posee o no; el razonamiento las supone y puede conducirnos a ellas aclarando el sentido de los términos, pero jamás las suple.

Los primeros principios se perciben intelectualmente, de una manera muy distinta de la comprobación empírica; yo no veo una cosa que es sujeto en la que otra que es predicado se halla contenida como dentro de un cofre; veo que la constitución inteligible de uno de estos objetos de pensamiento no puede subsistir si el otro no se presenta como abarcándolo o siendo abarcado por éste; no hay aquí una simple verificación, como ocurre con un hecho conocido por los sentidos; es la intelección de una necesidad. Asimismo los primeros

principios se imponen absolutamente, en virtud de la noción misma de ser; su autoridad es tan independiente y se halla tan arraigada en el puro inteligible; provienen tan poco de una simple generalización inductiva o de formas a priori destinadas a subsumir lo sensible que desconciertan en cierto modo a las apariencias sensibles, y no se prestan de buen grado a aclarar la manera con que regulan las cosas; yo afirmo el principio de identidad y contemplo mi rostro en un espejo: ha envejecido; ya no es el mismo.

En fin, los primeros principios, al igual que el mismo ser, son análogos. Todo ser contingente tiene una causa, pero el objeto de pensamiento "causa" es polivalente como el objeto de pensamiento "ser"; como hay maneras esencial y absolutamente diferentes de ser, hay también maneras esencial y absolutamente diferentes de causar; restringir el vocablo causa a las solas causas mecánicas, por ejemplo, sea para someter todas las cosas al determinismo universal, sea para negar por el contrario el valor del principio de causalidad, es desconocer esta analogía y alejar de sí la posibilidad de pensar metafísicamente. En virtud del carácter esencial e inevitablemente análogo del objeto sobreuniversal hacia el cual tiende, el axioma de identidad es al mismo tiempo el axioma de las irreductibles diversidades del ser; si cada ser es lo que es, no es lo que son los otros. Esto no lo ven aquellos filósofos que, siguiendo a Parménides, exigen a este principio la reducción de todo a la unidad absoluta. Lejos de reducir todas las cosas a la identidad, él es en nuestro espíritu, al mantener la identidad de cada una, el guardián y el protector de la multiplicidad universal. Y si obliga a la inteligencia a afirmar el Uno transcendente, es porque esta misma multiplicidad lo exige como indispensable para salvar su existencia.

11. En cierto sentido nada hay más pobre que el ser en cuanto ser; para percibirlo es preciso prescindir totalmente de todo lo sensible y de lo particular. Pero bajo otro aspecto es la noción más consistente y más firme: en todo lo que nosotros podemos saber, nada hay que no dimane de ella. Esta firmeza es inconcebible para aquellos que toman

el ser por un unívoco y que hacen de él un género, el más vasto y el más desnudo[14]. Estaría entonces, como Hegel lo considerara, en el límite de la nada, y hasta sería indiscernible de ésta. Porque es análogo es, al contrario, un objeto de pensamiento consistente y diferenciado sobre el cual puede arraigar una ciencia, sin hipertrofiarse por esto en un panlogismo destructor de las esencias.

Por eso el ser en cuanto ser es un maná poco sabroso para los espíritus que añoran las cebollas de la experiencia. Ya Descartes juzgaba suficiente haber considerado una sola vez en su vida las verdades primeras sobre las cuales se basa la Física y consagrar pocas horas al año a la Metafísica, reducida ya así a una justificación de la ciencia. Después de Hume y Kant muchos filósofos negarán a la existencia toda inteligibilidad propia, para no ver en ella sino un concepto vacío o una pura posición sensible o un sentimiento pragmático. Es difícil encontrar un error más radical y que más ofenda a la inteligencia. No solamente la noción de existencia (y la del ser, puesto que el ser es lo que existe o puede existir) tiene un contenido inteligible absolutamente primordial: si la existencia en cuanto ejercida no ofrece a la aprehensión del espíritu otro contenido que la existencia como significada o representada (de suerte que de la noción de un Todo Perfecto que posea necesariamente la existencia entre sus perfecciones, yo no puedo concluir que ese Todo-Perfecto deba efectivamente existir), en cambio la existencia como representada es para el espíritu algo muy diferente de la no-existencia; hay mucho más en cien pesos existentes que en cien pesos posibles. Pero la existencia es, además, la perfección por excelencia y como el sello de todas las demás perfecciones, si es verdad que medio peso existente vale más que cien pesos simplemente posibles y que un perro vivo más que un león muerto; sin duda ella no dice de suyo sino una *positio extra nihil,* una ["posición fuera de la nada"],

[14] El ser en cuanto ser, objeto del metafísico que lo percibe en virtud de una *abstractio formalis,* con la consistencia inteligible esencialmente variada de su comprensión analógica, debe distinguírselo bien del ser captado por una simple *abstractio totalis* como el más universal de nuestros cuadros lógicos.

pero es la *positio extra nihil* de *esto o aquello;* y poner fuera de la nada una mirada o una rosa, a un hombre o a un ángel, es algo esencialmente diferente, puesto que es la actuación misma de toda la perfección de cada uno de estos sujetos esencialmente diversos. La existencia misma diversificada y admitiendo todos los grados de intensidad ontológica a la medida de las esencias que la reciben, si en alguna parte se encuentra en estado puro, sin esencia distinta de ella que la reciba, o en otras palabras, si existe un ser cuya esencia sea existir, debe identificarse ahí con un abismo absolutamente infinito de realidad y de perfección.

12. El ser separado en cuanto tal por la *abstractio formalis*, el ser con sus propiedades transcendentales y las diversas facetas que presenta en el conjunto total de las cosas [15], constituye el objeto propio de la metafísica. No hay aquí géneros supremos como las categorías, en donde el espíritu no percibe sino los primeros lineamientos de objetos de conocimiento (las naturalezas de las cosas), que no son completos sino en el grado específico, y se contenta, en consecuencia, con un conocimiento extremadamente incompleto en cuanto conocimiento de lo real. El objeto de la metafísica no es en modo alguno el mundo de lo universal conocido de la manera más general y, de consiguiente, la menos determinada; en otros términos, dicho objeto no lo constituyen los cuadros genéricos de las cosas de la naturaleza; se trata de otro mundo muy diferente, el mundo de lo sobreuniversal, el mundo de los objetos transcendentales, que, aislados en cuanto tales, no exigen, como los géneros, completarse por diferenciaciones progresivas que sobrevienen, por decirlo así, de fuera, sino que ofrecen un campo de inteligibilidad que tiene en sí mismo sus últimas determinaciones, y pueden realizarse fuera del espíritu en sujetos individuales que no caen bajo la acción de los sentidos, y se hallan substraídos a todo el orden de los géneros y a las diferenciaciones del

[15] "Illa scientia est maxime intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus." SANTO TOMÁS DE AQUINO, *in Metaph., prooemium.* (Cf. *Siete Lecciones . . .*, p. 61-64).

mundo de la experiencia. Por eso la metafísica es un saber perfecto, una verdadera ciencia.

No sin razón Aristóteles estudiaba las categorías en lógica, en cuanto que el conocimiento de éstas proporciona los primeros instrumentos del saber, *introduce* a la ciencia de las cosas. Si la metafísica estudia la sustancia, la cualidad, la relación, etc., si la filosofía de la naturaleza estudia la sustancia corporal, la cantidad, la acción y la pasión, etc., es desde otro punto de vista, a saber, en cuanto son otras tantas determinaciones ya del ser en cuanto ser, ya del ser móvil y sensible (en este último caso, lo hemos visto ya, el saber no es completo en su orden si no se agrega al conocimiento filosófico el de las ciencias experimentales). El alma humana, en cuanto es un espíritu y en cuanto es capaz de actividades completamente inmateriales en sí mismas, así como de una subsistencia del todo inmaterial, es un objeto metafísico; la antropología está así en la frontera de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica [16]; por ella la filosofía de la naturaleza se termina y corona con la metafísica. El campo de la sabiduría metafísica misma comprende el conocimiento reflexivo de la relación del pensamiento con el ser (crítica), el conocimiento del ser en cuanto ser (ontología en sentido estricto), el conocimiento de los puros espíritus y el conocimiento de Dios según sean, uno y otro, accesibles a la sola razón (pneumatología y teología natural).

Como las matemáticas, la metafísica emerge por encima del tiempo; al hacer brotar de las cosas un universo de inteligibilidad distinto de las ciencias experimentales (y del de la filosofía de la naturaleza), percibe un mundo de verdades eternas, cuyo conocimiento vale no sólo para un determinado momento de realización contingente, sino para toda existencia posible. A diferencia de la filosofía de la naturaleza, para establecer estas verdades superiores al tiempo, no tiene ella necesidad de circunscribirse a las verificaciones de los sentidos. Pero a diferencia de las matemáticas, cuando establece estas verdades, tiene en vista siempre sujetos que exis-

[16] Queremos decir, no que ella cabalga sobre la filosofía de la naturaleza y la metafísica, sino que es la parte más alta de la filosofía de la naturaleza por donde ésta comunica con la metafísica.

ten o pueden existir. Dicho en pocas palabras: no hace abstracción del orden de la existencia. Lo preterreal matemático no implica la materia en su noción o definición; pero, encerrado en un género, no puede existir (cuando puede) sino en la materia. Lo transensible metafísico, por ser transcendental y polivalente (análogo), no sólo está libre de la materia en su definición o noción, sino que puede también existir sin ella. Por esto el orden de la existencia está en la entraña misma de los objetos de la metafísica. Admitir como objeto seres de razón sería indigno de la ciencia del ser en cuanto ser. Si por lo demás, como antes lo observamos [17], la metafísica desciende hasta la existencia en acto de las cosas en el tiempo y sube hasta la existencia en acto de las cosas extratemporales, no significa solamente que la existencia en acto es el signo por excelencia de la posibilidad intrínseca de existir; quiere decir también y sobre todo que la misma existencia es, como ya lo hemos indicado, el sello de toda perfección y no puede permanecer fuera del campo del más elevado conocimiento del ser.

El transinteligible metafísico y la intelección ananoética

13. Si un inteligible *análogo* es objeto de intelección dianoética, no ocurre lo mismo con aquellos de sus analogados que no caen primero bajo nuestra percepción, sino que son conocidos, por intermedio del analogado primordialmente aprehendido. Son conocidos en éste como en un espejo, en virtud de la semejanza que tiene con ellos; a este conocimiento espejado o *por analogía* lo llamamos intelección ananoética; hablando en rigor, los sujetos transobjetivos en donde ellos se realizan no están *sometidos* a nuestras aprehensiones inteligibles, no *se ofrecen* a nosotros como objetos; lo que se objetiva para nosotros mediante nuestras formas representativas y nuestros conceptos no es su esencia o su primer constitutivo inteligible; son sin embargo conocidos, designados intrínseca y propiamente, constituídos como objetos de intelección, pero como desde lejos, no "en sí mismos"; el rayo de inteligencia que los percibe ha sido refrac-

[17] Véase cap. II, p. 101.

tado o reflejado; y permanecen siempre por encima del conocimiento que de ellos tenemos, superiores a las aprehensiones que hasta ellos llegan, separados de nuestro espíritu en el acto mismo que a ellos lo une. Notable paradoja que se debe al hecho de que ellos son percibidos en un objeto que otro sujeto ha presentado a nuestra inteligencia, objeto que, siendo él mismo uno de los analogados, una de las valencias de un análogo, nos lleva por medio de éste [18] a esos otros analogados que no llegamos a captar en sí mismos. Así las perfecciones divinas son aprehendidas por nosotros en las perfecciones del ser creado, quien, por la analogía del ser, nos lleva hasta el ser increado, al que ningún espíritu creado puede naturalmente percibir en sí mismo. A este universo en el que desemboca la metafísica [19] y cuyo cono-

[18] *Por éste.* El analogado transinteligible es conocido en el analogado proporcionado a nuestra inteligencia mediante la abstracción del *análogo* transcendental. Véase al respecto las muy acertadas observaciones de M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'Analogie, en Théologie dogmatique.* París, Vrin, 1931, p. 189.

[19] El *sujeto* de la metafísica es el ser análogo considerado en los analogados inferiores en donde nosotros lo percibimos de hecho, el ser creado y material común a los diez predicamentos (aquí es donde se nos aparece con las notas de unidad y de multiplicidad, de potencia y de acto, etc., y mediante dichos analogados lo percibimos de manera dianoética); es lo que en el presunto estudio llamamos el inteligible transentible. Pero la misma ciencia que tiene *por objeto* tal suerte de cosas trata también sobre las causas de las mismas. Por esto la metafísica desemboca sobre lo que aquí se llama el transinteligible (para nosotros), es decir, sobre los analogados superiores del ser. "Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae . . . Ista scientia . . . considerat ut subjectum . . . ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicujus generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicujus generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent." SANTO TOMÁS, *in Metaph., prooemium.* (cf. *Siete Lecciones . . .*, p. 61-64).

cimiento exige recurrir a todo un arte de descifrar lo invisible en lo visible, lo llamamos *transinteligible;* no decimos que sea *ininteligible* en sí mismo (pues es, por el contrario, el dominio de la inteligibilidad absoluta), ni que sea *ininteligible* para nosotros; sino que siendo desproporcionado a nuestra inteligencia de hombres, no nos es inteligible ni por vía experimental, ni por vía dianoética, es decir, como connatural a nuestro poder de conocer; nos es inteligible tan sólo por analogía. Nuestros ojos de pájaros nocturnos nada pueden discernir en esta luz demasiado pura sino por interposición de las cosas oscuras de aquí abajo. Penetrar en ese transinteligible es el deseo más profundo de nuestra inteligencia; ella sabe por instinto desde el principio que no encontrará su reposo sino allí. Y según la expresión de Aristóteles, es para ella un gozo más precioso entrever oscuramente y de la manera más pobre algo de ese mundo, que poseer con claridad y de la manera más perfecta las cosas de aquí abajo [20]. Ella se arrastra hacia las cosas divinas. Lo que nunca se podrá perdonar a Descartes es haber preferido a este esfuerzo y a este despojamiento generoso una instalación confortable y rica en el mundo de las ideas claras, dando así preferencia a la comodidad del entendimiento sobre la dignidad del objeto y (sobre la perfección espiritual de ese mismo entendimiento).

Lo que hemos llamado la intelección dianoética se nos aparece aquí como aprisionado entre una intelección imperfecta en razón de la imperfección ontológica misma y de la subinteligibilidad de las realidades a que se aplica (intelección perinoética), y una intelección imperfecta en razón de la suma perfección ontológica y de la superinteligibilidad de las realidades que conoce (intelección ananoética). De una y otra parte del registro dianoético estas dos imperfecciones se corresponden en cierta manera; pero su condición propia, su estilo es muy diferente. La intelección perinoética se detiene en la superficie, en algunos sustitutos de la

[20] *De part. animal.*, I, 5. "De rebus nobilissimis —dice a su vez santo Tomás de Aquino—, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert." ["Un conocimiento, por muy imperfecto que sea, de las cosas más nobles da la máxima perfección al alma."] (*Summa contra Gent.*, I, 5).

esencia; no obstante, los medios que utiliza son medios ricos, que dan al entendimiento el máximum de gozo de sí mismo (no sin cierta amargura final) y que, gracias a su perfección técnica en continuo aumento, le hacen avanzar sin fin en un conocimiento cada vez más minucioso acerca de la actuación de estas esencias que él no capta en sí mismas, pero que aprehende de una manera "ciega", y que permanecen siendo para él un objeto connatural. La intelección ananoética emplea medios pobres que no dan al entendimiento más que un poco de contentamiento de sí mismo (del objeto es de donde le viene el gozo) y lo hacen, a medida que conoce mejor, más consciente de su desproporción con aquello que conoce; sin embargo, gracias a la analogía del ser y de los transcendentales que le sirve de instrumento, esta intelección va todavía, de manera tan imperfecta y tan precaria como se quiera, hasta la esencia de su objeto, percibida enigmáticamente en otras naturalezas que la reflejan y sin que nada de lo que le pertenece sea conocido en sí mismo. Es además muy digno de consideración que lo que los modernos llaman a título de privilegio la ciencia, no llega (por vía dianoética en matemáticas, por vía perinoética en el saber físico-matemático) a constituirse en su más alto grado de racionalidad sino multiplicando, como se ha visto anteriormente, las construcciones ideales y el ser de razón, mientras que la filosofía está por completo ocupada en el ser real y no se halla obligada a recurrir a los artificios de la idealidad (ante todo bajo la forma de las distinciones de razón fundadas *in re)*, sino en la parte ananoética de la metafísica (área de lo transinteligible).

14. Podemos distinguir tres grados en la intelección ananoética de las cosas superiores al hombre. Tan sólo los dos primeros dependen de la metafísica; el tercero es sobrenatural.

Es imposible ver contradicción en la existencia de los espíritus puros, porque las nociones de espíritu, de conocimiento, de amor, lejos de implicar la existencia en la materia, implican de suyo la inmaterialidad. Que existen en realidad espíritus puros lo conjeturamos fundados en ponderables

razones de orden natural (dejando de lado las certezas proporcionadas por la revelación): nosotros somos espíritus y espíritus sustancialmente unidos a la materia; experimentamos en nosotros la vida del espíritu y observamos que ella está en nosotros en un grado de espiritualidad inferior y miserable; ¿hay algo más razonable que pensar que una vida así, que no puede surgir de las energías del mundo visible, posee en un mundo invisible grados superiores, más conformes a la consistencia y al vigor connotados por la idea de espíritu? Si el curso de los acontecimientos terrestres está sometido a un gobierno providencial que puede en cada instante modificarlo (digo, en el mismo orden natural; no hablo de los casos de milagro), de suerte que ante la plegaria de una criatura libre, las constelaciones de causas que preparaban la muerte de tal enfermo, sean poco a poco dislocadas, ¿no conviene acaso pensar que el mundo de las causalidades sensibles no es hermético en sí mismo, sino que está abierto a la acción de asistentes invisibles a quienes es dado percibir, a medida que el tiempo vuela, los libres decretos de la eternidad inmóvil? Estas conveniencias de orden filosófico ofrecen a la consideración de la sola razón natural una elevada probabilidad teórica a favor de la existencia de las "formas separadas". Por otra parte, ciertos hechos sensibles que es fácil encontrar, a pesar de su rareza relativa, en las biografías de los santos, en los tratados de demonología, en los anales del espiritismo, de la clarividencia, etc., aparecen en el mundo empírico como el vestigio, tan irrecusable como desconcertante, de esa existencia.

Aun cuando por lo demás ésta fuera tenida por simplemente posible, la metafísica no estaría dispensada de considerar las leyes que en ella pueden descubrirse. Quien nunca ha meditado sobre los ángeles jamás será perfecto metafísico. El Tratado de los Angeles es un tratado teológico donde santo Tomás se apoya en la revelación. Pero contiene virtualmente un tratado de pura metafísica concerniente a la estructura ontológica de los subsistentes inmateriales y a la vida natural del espíritu desembarazado de las disminuciones de nuestro mundo empírico.

El conocimiento que así podemos adquirir de los puros

espíritus creados pertenece al primer grado de la intelección ananoética o de la analogía. El sujeto transobjetivo domina el conocimiento que poseemos de él y no llega a convertirse en objeto para nosotros sino en la objetivación de otros sujetos sometidos a nuestras percepciones y transcendentalmente considerados [21]; sin embargo el analogado superior así percibido no excede al concepto análogo que lo aprehende; la amplitud transcendental del concepto de espíritu basta para incluir en su extensión al espíritu puro creado; no solamente ciertas nociones como sustancia, esencia, existencia, conocimiento, apetición, etc., se realizan en el ángel formalmente o según su significado propio (aunque en grado eminente o de una manera que trasciende su modo de significación), sino que la realidad que ellas significan, siendo finita, está contenida [22], descrita o circunscrita por ellas en el ángel como en el hombre (asimismo sabemos, por ejemplo, que la esencia y la existencia, la sustancia y las potencias, la inteligencia y la voluntad son realmente distintas en él). Diremos que la analogía de que aquí nos valemos es una analogía envolvente o *circunscriptiva* [23].

15. No sucede así en el caso del conocimiento de Dios. ¿Cómo procede el movimiento racional —impulso instinti-

[21] En términos escolásticos su quididad se nos escapa, *de forma separata non scimus quid est.* ["no sabemos qué es la forma separada"]. Véase pp. 362-364, 382, nota 52 y Anejo III.

[22] No está contenida por estas nociones como una cosa que ellas harían conocer *en sí misma* ni, a fortiori, como una cosa que podría ser "comprendida" por nosotros, en el sentido en que "comprender" significa agotamiento o plena adecuación (*Summa* I, 12, 7) entre el conocimiento y lo conocido. Ella está contenida por estas nociones como una cosa que hacen conocer *analógicamente* —y (a fortiori) sin que nosotros podamos "comprenderla" en el sentido integral de este vocablo—, pero que no sobrepasa el concepto analógico que de ella nos formamos. En este sentido absolutamente riguroso no hay, por otra parte, nada que podamos "comprender" verdaderamente aqui abajo; comprendemos que 2 y 2 son 4, pero no agotamos la inteligibilidad de esta propiedad de los números. Agreguemos que es así a causa de la debilidad de nuestra inteligencia discursiva, aun respecto a las cosas menos elevadas en inteligibilidad; por el contrario, la incomprensibilidad de Dios proviene de la elevación infinita del objeto en relación a toda inteligencia creada, aun situada en las condiciones de la visión beatífica. (*Summa*, ibid.)

[23] Estas puntualizaciones sobre nuestro conocimiento analógico de

vo en el conocimiento de sentido común, demostración explícita en el caso del conocimiento metafísico—, por el cual la existencia de Dios se impone con entera certeza a nuestra inteligencia? Para saber *que Dios existe,* ya en este conocimiento mismo nuestro espíritu se somete a la transcendencia absoluta de una realidad que la intelección ananoética no percibe si no es sabiéndose rebasada por ella de todas partes.

Procuremos volver a trazar, según uno de los trayectos típicos que él puede seguir, este movimiento de la razón. El filósofo piensa, percibe reflexivamente su acto de pensamiento; hay aquí una realidad de cierta cualidad o valor ontológico y cuya existencia *hic et nunc* ["en ese momento presente"] es para él indudable. Aun si él no hubiera leído a Pascal, sabría que millones de sistemas solares son *menos* que el menor pensamiento que conoce una brizna de hierba y que se conoce a sí mismo: digo "menos" sin establecer con esto una medida común entre los dos términos comparados; por el contrario, se trata aquí de dos órdenes inconmensurables, pero órdenes sin común medida (unívoca), pueden ser comparados entre sí según su participación (analógica) del ser.

Ese filósofo sabe también que su pensamiento, misterio de vitalidad respecto al mundo de los cuerpos, es a la vez para él mismo un misterio de debilidad. No sólo ese pensamiento está sujeto al error, sometido al tiempo y al olvido, al sueño, a las distracciones y a las languideces; sufre además en su misma estructura condiciones de servidumbre casi indignas del pensamiento; no es transparente a sí mismo; tropieza con objetos que permanecen para él opacos; debe dividir, componer, construir, elaborar lógicamente un dato que no es lógico, sino real (el ojo, por su parte, no necesita de lógica; no tiene más que abrirse).

En fin, por la conciencia que adquiere de tal servidumbre, dicho filósofo sabe que el pensamiento tomado en sí mismo y en su pura línea formal tiene exigencias de orden transcendente cuyo término último puede determinar. Ha reco-

los espíritus puros creados están conformes, así lo creemos, aunque presentadas en un vocabulario diferente, con la doctrina expuesta por CAYETANO, *in de Ente et Essentia,* cap. VI, q. 15 *(Num intelligentiae sint a nobis quidditative cognoscibiles in hac vita).*

gido la verdadera lección del idealismo moderno; ha comprendido que éste, nacido del escándalo de que el pensamiento del hombre no sea pensamiento puro, es un maravilloso testimonio de los privilegios del pensamiento puro [24]. El pensamiento absolutamente puro es para sí mismo su objeto; absoluta espontaneidad, se basta absolutamente; para él, existir no es sino pensar, y pensar, no una cosa, sino el acto mismo de pensar; si para él hay cosas, no recibe nada de ellas; él las crea.

Es claro, de consiguiente, para ese filósofo que él mismo no es el pensamiento. El no es el pensamiento; tiene el pensamiento. Pero si lo tiene sin serlo, lo obtiene de otra cosa distinta de él: ¿de una causa? El principio de causalidad no surge de la partición de lo sensible, sino de las necesidades intuitivamente percibidas en el ser; desde el instante en que hay cosas diversas, cada una de ellas no se basta a sí misma para existir; de lo contrario, cada una sería el todo; es preciso por lo tanto (aun cuando nunca hubiéramos visto una bola chocar contra otra ni verificado jamás el esfuerzo muscular, etc.) que una dependa de otra sin la cual no sería y en la cual se encuentra su propia suficiencia [25]. En

[24] Es algo sobremanera notable ver cómo la marcha del idealismo moderno es así exactamente inversa y simétrica a la del antropomorfismo: un "teomorfismo" del pensamiento. Sucede que ciertos filósofos atribuyen a Dios, cuya existencia reconocen, según un modo de pensar imaginativo las perfecciones de la criatura elevadas a un máximum en su línea de *perfecciones creadas*: antropomorfizan a Dios, porque no se han elevado al grado de abstracción requerido por la analogía verdadera. Los idealistas, por el contrario, se elevan (muchas veces sin saber lo que hacen) a este grado de abstracción; lo que llevan al estado puro es ciertamente la *perfección análoga* (analógicamente común al increado y a lo creado) del pensamiento; pero trabajando sobre "el Pensamiento" en general (de hecho sobre el pensamiento humano), sin saber que hablan en realidad del pensamiento de Dios creador. Llegan así a una noción del pensamiento que (aparte de muchas mezclas inevitables en estas condiciones) no conviene sino al pensamiento divino, al paso que no reconocen al verdadero Dios; "teomorfizan" el Pensamiento en general.

[25] La "causa" cuyo concepto (ontológico) se impone así a nosotros, deriva tan poco de una esquematización antropomórfica de la experiencia que no encontramos su noción en las "causas" de la experiencia vulgar, si no es con dificultad, y a condición de *disminuirla*

el caso presente se puede decir que el filósofo experimenta que su pensamiento no se basta a sí mismo; no experimenta en modo alguno la "inserción" en ese pensamiento de la actividad creadora de la cual depende, pero no puede pensar en esa no-suficiencia de su pensamiento para sí mismo sin saber que su pensamiento depende de otro —no sólo de las condiciones materiales que la limitan en su parte inferior, sino de cierto ser desconocido de quien tiene su misma actualidad y su ser de pensamiento, y que, por consiguiente, él mismo es pensamiento o suprapensamiento. Ese tal causa en mí, juntamente conmigo, mi acto de pensamiento, en la medida que éste posee el ser. —¿Trátase de un pensamiento del cual el mío (suponiendo que quedara siendo *mío)* no sería más que un momento? En tal caso ese pensamiento participaría de la endeblez y de la multiplicidad del mío, y habría que decir asimismo de él que no tiene en sí su suficiencia, que es causado. —¿Será efecto de otro pensamiento? No sé si esta suposición tiene sentido; en todo caso una serie infinita no es ciertamente imposible de suyo; pero *aquí* una regresión al infinito no es posible, pues lo que nosotros buscamos es una razón de ser; y decir "serie infinita" es decir precisamente "ninguna razón de ser" (pues cada término remite a otro en una serie sin fin, demandándole con instancia esta razón de ser) [26]. Es preciso, pues, que

mucho. En cuanto a las "causas" de la experiencia científica (y de la filosofía nacida del mecanismo), se reducen al acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno, o a la red de determinaciones a la que está ligado un fenómeno, y hay ahí un analogado tan profundamente informado del concepto de causa que este vocablo llega a ser casi equívoco. (Véase anteriormente p. 242-243.) Evidentemente se trata aquí, no de la causa entendida de este modo, sino de la causa en el pleno sentido ontológico del vocablo.

[26] Cualquiera sea la *vía* empleada, la consideración de las causas intermedias tiene lugar en Santo Tomás de una manera distinta que en Aristóteles. En el sistema de Aristóteles la serie de las causas subordinadas interviene en el razonamiento para conducir al primer Motor por una jerarquía de grados cósmicos, cuya estructura interesa al cuadro metafísico de lo real; en las vías de Santo Tomás esta serie no interviene, a decir verdad, sino como un medio auxiliar del cual se hace uso para hacer ver que en todo caso no podría envolver un proceso al infinito; mas la estructura de dicha serie causal no interesa

haya un pensamiento que sea el pensamiento y que sea la causa primera de mi pensamiento, en el cual hay que descartar en absoluto toda relación como de una materia o de una causalidad material respecto a mi pensamiento —causa que compenetra con su pura eficiencia al ser entero de mi pensamiento y absolutamente separada en su esencia de este mismo pensamiento (el cual permanece así perfectamente siendo *mi* pensamiento). Ese que causa en mí juntamente conmigo mi acto de pensamiento es el Pensamiento mismo absolutamente incausado. He entrevisto ya las condiciones propias de tal pensamiento, que tiene a sí mismo por existencia y por objeto; ahora sé que estos privilegios son los de un existente real. Puesto que se basta a sí mismo en absoluto para existir, él es acto puro y, por consiguiente, infinitamente perfecto; sabiendo que existe, deduzco su infinita perfección de su aseidad. Al pretender Kant que esta deducción se apoya implícitamente en el argumento ontológico de Descartes y de san Anselmo y que es tan absurda como él, incurre en un sofisma manifiesto; en efecto, el argumento ontológico no consiste de ninguna manera en la identificación entre la existencia *a se* ["por sí"], y la omniperfección, sino en la pretensión de deducir de la simple idea del omniperfecto la existencia real del mismo. Si yo sé de antemano y por otra vía (a partir de un hecho como la existencia de mi pensamiento) que el *ser a se* existe, estoy evidentemente autorizado a concluir, sin el menor recurso al argumento ontológico, que, como la noción de aseidad envuelve la de

de inmediato a la metafísica, porque de hecho el Acto puro al que estas vías conducen será explícitamente conocido como *creador*, y la creación de las cosas no admite ningún intermediario (*Summa* I, 45, 5). Si la imagen física del universo era para santo Tomás la misma que para Aristóteles, por el contrario su metafísica está desde el primer momento libre de esta imagen. Respecto a la causalidad creadora, la jerarquía de las esferas intermediarias no desempeña ninguna función; todas las cosas están igualmente al descubierto delante de esta causalidad. (Cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, cap. IV.) En cuanto a la *conservación* de las cosas, en donde desempeñan su papel las causalidades creadas, nuestra imagen del universo físico se acomoda tan bien y aun mejor que la de Aristóteles a la doctrina metafísica que acerca de las mismas santo Tomás expone (*Summa* I, 104, 2).

omniperfección (y recíprocamente), ese ser *a se* que existe es efectivamente omniperfecto.

16. Y bien, ¿qué es lo que se ha hecho en este razonamiento? Se ha sentido uno impulsado necesariamente a llevar al estado puro el objeto de concepto análogo y polivalente: el pensamiento. El analogado superior así percibido como pensamiento absoluto desborda al infinito la idea del pensamiento, puesto que no es solamente pensamiento, sino ser por sí y perfección total que corresponde al orden transcendental, y puesto que es todo esto en simplicidad y unidad absoluta. Es lo que significa el concepto análogo de pensamiento, y es aun infinitamente más. Las vías de santo Tomás no nos llevan a un ser primero de una serie unívoca, a una causa primera que sería una cosa como las otras cosas, una causa como las demás causas, un ser como los otros seres: más grande, más elevado, más perfecto, pero circunscrito como ellos por el concepto de ser. Por esto la crítica que Edouard Le Roy formula contra aquéllas es una verdadera *ignoratio elenchi* ["una ignorancia del asunto"]. Ellas conducen a un primer ser, que no tiene una medida común con el segundo ni con toda la serie subsiguiente; a un primer ser separado, aislado en una transcendencia infinita; el abismo infinito de diferencia de naturaleza que lo separa de todo llega a ser franqueado por la intelección ananoética; pero los conceptos análogos de que ella se vale confiesan al mismo tiempo su impotencia para encerrar o limitar la realidad que designan. *Ut omne genu flectatur* ["a fin de que se doble toda rodilla"]. No nos hacen conocer a Dios sino arrodillándose ante Él.

Séanos permitido observar cuánta delicadeza, cuánto temor filial transparenta este mismo vocablo "vías" usado por santo Tomás. Dichas vías son pruebas, son demostraciones [27]. Pero cuando nos ocupamos en cosas proporcionadas o connaturales a nuestra inteligencia, la demostración, aun sometiéndose al objeto, somete a su vez en cierta manera el

[27] Cf. *Summa* I, 2, 2; *de Pot.*, 7, 3; *Summa contra Gentiles*, I, 12; III, 39.

objeto a nuestras percepciones, a nuestros medios de verificación que lo miden, lo limitan y lo definen. Ella se apodera del objeto, lo toca, lo maneja, lo juzga. Y ésto es tanto más sensible cuanto son más materiales los procedimientos con que se efectúan. Y quizá los escolásticos que han recibido en herencia la alta noción de una Ciencia casta, cuyo rigor mismo y estricta intelectualidad procedían de un respeto religioso y de una exigencia de pureza en presencia del ser (y es su misión mantener esta noción como un bien sagrado), quizás, digo, olvidan algunas veces hasta qué punto los vocablos ciencia, demostración, prueba, se han cargado de materialidad en el uso de los modernos, desde que el pensamiento se ha vuelto ante todo hacia la dominación de la naturaleza sensible y desde que "verificar" no evoca ya para él sino métodos de medición y aparatos de laboratorio. Al negarse, como deben, a un vocabulario degradado corren el peligro de no explicar suficientemente su propio léxico. Pero en todo caso saben que demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestras percepciones ni definirlo, ni posesionarse de Él, ni manejar otra cosa que ideas muy pobres con relación a tal objeto, ni juzgar otra cosa que nuestra propia y radical dependencia. El procedimiento mediante el cual la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente.

Todo ha cambiado desde las ideas claras cartesianas que hacían desaparecer toda intelección ananoética y todo conocimiento por analogía. Entrar por medio de la inteligencia en un misterio venía a ser desde entonces una contradicción en los términos. Si la razón cartesiana, totalmente suspendida de Dios, no quiere tratar de Él como de una cosa que se somete, debe ella someterse a Dios con los ojos cerrados; no debe abrirlos sino cuando se torna hacia lo creado y finito; en este sentido Descartes "no ha tratado jamás del infinito sino para someterse a él". De ahí ese gran movimiento de fuga, en cierto modo sagrada, que lo precipita hacia las cosas de aquí abajo. Después de él, Malebranche y Leibniz aplicarán la misma razón —que no conoce sino juzgando a su medida— para justificar a Dios: lo que se

llama la *teología natural* se llamará en adelante *teodicea*, y dándose a la tarea de comprender las vías divinas para hacerlas aceptables, preparará religiosamente el ateísmo. Todo lo que El hace está bien hecho, porque El es quien lo hace, decía la razón cristiana. El ha hecho todo porque está bien hecho, y yo sé por qué; más aún, está obligado a hacer lo mejor, dice el optimismo leibnitziano. Escolástica materializada y corrompida, que a un Tomás de Aquino habría parecido no sólo impía, sino absurda.

Los Nombres Divinos

17. Nuestro conocimiento de Dios no procede solamente por intelección ananoética o por analogía. Es preciso agregar que esta analogía es no conteniente, *incircunscriptiva.*

En lo que hemos llamado el transinteligible, la deidad (designamos con este nombre la esencia divina considerada en sí misma, la *ipseidad* de Dios) está infinitamente más elevada sobre los ángeles que la esencia angélica sobre los cuerpos. Los conceptos y los nombres que designan perfecciones propias del orden transcendental convienen a Dios intrínsecamente y en sentido propio; no desaparecen, no se hacen pedazos, sino que conservan su propio significado cuando se aplican a Dios. Pero, a pesar de realizarse en Dios mejor que en las cosas, no restringen ni limitan la realidad divina; la dejan incontenida e incircunscrita [28]. Puesto

[28] "Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis; puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circunscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem." ["Así pues, cuando algún nombre perteneciente a una perfección se predica de la criatura, significa aquella perfección como distinta según la razón de distinción de las demás; así cuando se dice que el hombre es sabio, significamos una perfección distinta

que esos análogos inteligibles nos vienen de las criaturas (sus analogados inferiores), no podemos pensarlos, sin pensar, al mismo tiempo que su significado, los contornos distintos que tienen en las cosas en donde los percibimos al principio; no podemos pensar el ser sin pensarlo distinto del conocer, no podemos considerar el conocer sin considerarlo distinto del amar; pero si hemos comprendido la naturaleza de la intelección ananoética, sabemos muy bien que hay ahí dos cosas inseparables para nosotros, distintas en sí mismas: el *significado* del concepto, análogo y polivalente, y *el modo de nuestra concepción,* limitado al analogado inferior, material y creado. El significado conviene al analogado divino; le conviene aun antes de convenir a las criaturas y con más propiedad que a ellas; de suyo, el nombre de ser pertenece a Dios antes de pertenecer a las cosas; el modo de significación no le conviene en modo alguno [29] no sólo, como en el caso de los ángeles, porque este modo conviene exclusivamente a un analogado material, mientras que el analogado superior es espiritual, sino de una manera mucho más gene-

de su esencia, de su potencia, de su existencia y de toda otra cosa semejante. Pero cuando decimos este nombre de Dios, no entendemos significar algo distinto de la esencia, de la potencia o de la existencia del mismo. Por eso cuando se predica del hombre la sabiduría, este nombre «sabio» en cierta manera circunscribe y comprende la cosa significada: pero no cuando se predica de Dios, porque en este caso deja la cosa significada incomprendida y excediendo la significación del nombre."] *Summa* I, 13, 5.

[29] "In nominibus vero quae Deo atribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit." [Pero en los nombres que atribuímos a Dios debemos considerar dos cosas, a saber, las perfecciones mismas significadas, como la bondad, la vida y demás; y el modo de significar. En cuanto a lo que significan tales nombres, convienen a Dios con estricta propiedad y con mayor rigor que a las criaturas, pues de El se dicen antes que de éstas. Pero en cuanto al modo de significar no se predican de Dios con toda propiedad: pues tienen tal modo de significar que compete sólo a las criaturas."] *Summa* I. 13, 3. Esta distinción del *significatum* ["significado"] y del *modus sig-*

ral y mucho más radical, puesto que conviene exclusivamente a un analogado creado, al paso que el analogado superior es increado; la manera como yo concibo el ser es completamente deficiente con relación a Dios.

Todo esto equivale a decir que no concebimos nada sino bajo ciertas limitaciones (esto vale también para el ser mismo, en cuanto se distingue de sus determinaciones); pero unas veces el límite pertenece al significado mismo —tal es el caso de nociones como las de cuerpo, movimiento etc., que no pueden aplicarse a Dios sino metafóricamente (las perfecciones de estas cosas están en Dios *virtualiter-eminenter* ["virtual y eminentemente"]—); otras veces el límite no depende sino de nuestra manera de concebir, como sucede con las nociones que emanan del orden transcendental y que se dicen de Dios con toda propiedad [30]. El ser, el conocimiento, la bondad, están en Dios *formaliter-eminenter* ["formal y eminentemente"], es decir, según el significado de esos conceptos (significado que perdura y no perece); pero de un modo no sólo superior a aquel cuyo ser, conocimiento y bondad están en las cosas en donde yo los percibo —como cuando se los predica del ángel—, sino de tal manera superior que esos inteligibles pierden las limitaciones que los distinguen y sin las cuales yo, por mi parte, no puedo concebirlos (pero sin las cuales pueden existir, porque son análogos, y esas limitaciones son propias de sus analogados creados). Todas las perfecciones divinas se identifican estrictamente en Dios; la palabra ser, cuando la aplico a Dios, continúa significando ser, y no significa, no ofrece a mi espíritu bondad ni conocimiento [31], y sin embargo el ser de Dios es su conocimiento y su bondad, su misericordia y su justicia.

18. Así la deidad está por encima de lo que circunscribe

nificandi ["modo de significar"], rige toda la doctrina tomista de los nombres divinos y aparece a cada instante en SANTO TOMÁS. Cf. *in I. Sent.*, dist. 22, q. I, a. I, y sobre todo a. 2; *Summa contra Gent.*, I, 30; *de Potentia*, 7, 5; *de Ente et Essentia*, cap. VI (y q. 13 del comentario de Cayetano), etc.

[30] Cf. *Summa* I, 13, 3, ad 1 y ad 3.

[31] Cf. *Summa* I, 13, 4: "Hujusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonima", "estos nombres, aplicados a Dios, no son sinónimos".

la idea de ser [32]; si la idea de ser se mantuviera completamente sola, como un arquetipo platónico, permanecería infinitamente inferior a Dios. Y sin embargo Dios es el Ser mismo subsistente por sí, *ipsum Esse per se subsistens;* el nombre *El que es*, es por excelencia su nombre propio; el concepto de ser se aplica a Dios con su inteligibilidad propia, y la ley del ser en cuanto ser, el principio de identidad continúa verificándose en Dios, o más bien, comienza a verificarse en El [33]; no decimos que Dios está sometido al principio de Identidad "como a la Estigia o al desti-

[32] Cf. CAYETANO, in I, 39, I, n. 7: "Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim super ens et super unum . . ."; ["La realidad divina es anterior al ente y a todas sus diferencias, pues está sobre el ser y sobre la unidad . . ."]. SANTO TOMÁS escribía contra los Platónicos, *in lib. de Causis*, lect. 6: "Causa prima est supra ens, inquantum est esse infinitum"; ["La causa primera está sobre el ser, por cuanto es ser infinito"]; el *esse infinitum*, en efecto, transciende en grado infinito lo que sería la *idea* del ser, si por un imposible ella subsistiera al modo platónico.

[33] En el tratado de la Trinidad, santo Tomás muestra que, aun en los más hondos repliegues del misterio, el principio de identidad no falla nunca. Recordemos que este principio no consiste de ninguna manera en una simple reiteración de un mismo término lógico, sino que expresa la coherencia extramental del ser en todos sus grados analógicos; en Dios se refiere a un *esse* trascendente e infinito, a la deidad misma, cuya plenitud exige *a parte rei* nuestras distinciones de razón y que contiene *eminentissime et formaliter* todo lo que es de la perfección absoluta y todo lo que es de las relaciones trinitarias (CAYETANO, in I, 39, 1); y porque la esencia divina es así "virtualmente múltiple", puede intervenir una distinción real, del hecho de la oposición relativa, entre varias hipóstasis que, desde el punto de vista de las perfecciones absolutas, no difieren de la esencia sino con una distinción de razón. Cf. *Summa* I, 28, 3, ad 1 (y JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, sobre el mismo artículo, disp. 12, a. 3): en Dios las relaciones subsistentes son realmente idénticas a la esencia divina, de la cual no difieren sino con una distinción de razón, y sin embargo difieren entre sí realmente; es porque "según observa el Filósofo en el Libro III de la Física, dos cosas idénticas a una tercera son necesariamente idénticas entre sí, cuando su identidad con esta tercera es a la vez de orden real y de orden nocional; pero no cuando a ella acompaña una diferencia en las nociones *(in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quae differunt ratione)*". Santo Tomás no quiere decir aquí, como a primera vista parecería, que no debe mediar ninguna diferencia en cuanto a la no-

no"[34]. Pero si este principio es una ley del ser como tal, a la cual están subordinadas todas las cosas creadas y creables, es en el orden ontológico, *in via iudicii)* porque ante todo Dios existe, y en su esencia misma y en su pensamiento encuentra este axioma, como todas las verdades eternas, su raíz y su fundamento: nuestro conocimiento de Dios le está subordinado, pero no así Dios; Dios lo hace necesario por su propia necesidad; de tal suerte que para aniquilar la verdad y la necesidad del principio de identidad, sería menester aniquilar antes la esencia divina. Para nuestro conocimiento, que parte de abajo, el ser divino es uno de los analogados del concepto de ser, que le precede. Pero en sí, es primero el ser divino: él funda la inteligibilidad del ser análogo y él es quien transciende infinitamente a todo ser creado o creable.

La esencia divina, constituída como objeto para nosotros, no en sí misma, sino por la objetivación de los sujetos creados (considerados en sus perfecciones de orden transcendental), es percibida y conocida en cosas que se le asemejan pero que a la vez difieren de ella infinitamente[35].

ción, entre el tercer término y cada uno de los otros dos; se le podría entonces objetar, resucitando un argumento de Auriol, que ello sería destruir toda la teoría del silogismo, puesto que en toda proposición el sujeto y el predicado difieren nocionalmente. Como lo observa Cayetano, quiere decir que los dos extremos no deben ser identificados entre sí sino según lo que hace que su noción se identifique con la del medio, en otras palabras, según la razón misma de su identificación con el medio. "Non oportet eadem medio identificari inter se, secundum id in quo non identificantur medio; id est quod non est ratio identificationis ipsi medio." Las Personas divinas son realmente distintas la una de la otra en razón de su oposición relativa; pero en razón de la realidad absoluta cada una es realmente idéntica a la esencia divina; son cada una la misma realidad absoluta, y en razón de la realidad absoluta no hay entre ellas distinción.

[34] "Decir que estas verdades son independientes de Dios es, en efecto, hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y sujetarlo a la Estigia y al destino (o hado)." DESCARTES, *à Marsenne*, 15 de abril de 1530, A.-T., I, 145. — Ellas no son independientes de él: dependen de su esencia agotada por su intelección, no de su libre voluntad, de su voluntad creadora. Cf. nuestro *Songe de Descartes*, cap. IV.

[35] "Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias inmateriales translatas vocat Dionysius, II. *de Cael. Hier.*, dissimiles similatio-

En tanto que nos la hacen conocer, nuestros conceptos, aunque siguen siendo lo que eran, son absorbidos en su abismo; en Dios su significado escapa, sin que lleguemos a saber cómo, a nuestro modo de concebir. La esencia divina llega a ser ciertamente captada por nuestro conocimiento metafísico, pero no se entrega a nosotros; la alcanzamos a conocer, pero su misterio permanece intacto, inalterado. Aun mientras la conocemos, escapa a nuestras percepciones. sobrepasa infinitamente nuestro conocimiento. *Quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugit illam per suam eminentiam,* dice santo Tomás [36] siguiendo a san Agustín y Boecio ["cualquier forma concebida por el entendimiento es superada por la eminencia de Dios"].

El mismo doctor que preguntaba: "¿Qué es Dios?" desde el despertar de su inteligencia, que no ha cesado de explicar y de detallar las perfecciones divinas y cuya misión propia era conducir el alma humana a cierta inteligencia de los misterios de la deidad, afirma que aquí abajo nosotros no podemos saber de Dios lo que es en sí mismo, *nos non scimus de Deo quid est,* y no lo conocemos sino con ese mismo

nes"; ["Por eso Dionisio llama a las semejanzas de las cosas sensibles trasladadas a las sustancias inmateriales, "semejanzas desemejantes"]. SANTO TOMÁS, *in Boet. de Trin.,* q. 6, a. 3.

[36] *In I. Sent.,* dist. 22, q. 1, a. 1. "Sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius"; ["Así como conocemos a Dios imperfectamente, así también lo nombramos imperfectamente, casi balbuceando, como dice San Gregorio"]. *(Ibid.)* Santo Tomás volverá a considerar y a explicar la misma fórmula en *De Potentia,* 7, 5, ad 13: "Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur."

"Deus est potior omni nostra locutione et omni cognitione et non solum excedit nostram cognitionem et locutionem, sed universaliter collocatur super omnem mentem etiam angelicam et super omnem substantiam", añade santo Tomás *(in Div. Nom.,* c. I, lect. 3) ["Dios está fuera de toda forma de nuestro entendimiento, como excediéndola; pero no porque nuestro entendimiento no se asimile a Dios según ninguna forma inteligible".

"Dios supera todo pensamiento y toda palabra nuestra, y no sólo los excede, sino que está situado universalmente sobre toda inteligencia, aun la angélica, y sobre toda sustancia"].

saber que nos asegura su existencia: *quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est:* "aunque su esencia permanece oculta, se sabe, sin embargo, que existe".

Las reflexiones que preceden nos han dado con anticipación el sentido de estas fórmulas, en las que sería inútil buscar ni sombra de agnosticismo o de semiagnosticismo. La primera no significa "no sabemos qué es Dios", en el sentido de que no sabríamos qué predicados deben atribuirse a Dios intrínsecamente y en sentido propio; porque sabemos con conocimiento cierto, más cierto que el conocimiento matemático, que Dios es simple, uno, bueno, omnisciente, omnipotente, libre . . . ; estamos más seguros de las perfecciones divinas que de nuestro propio corazón. Esta fórmula significa: "no sabemos de Dios lo que es", en el sentido de que no captamos en sí misma la quididad de Dios, no sabemos en qué consiste la misma deidad; porque, al atribuir a Dios tal o cual predicado, no le atribuímos su esencia formalmente percibida como tal; en esa esencia está seguramente comprendida una perfección, pero una perfección que no podemos concebir sino como se halla en otra parte; y aun el que un predicado sea atribuído a Dios proviene de nuestra inadecuada manera de concebir [37]; no hay en él dualidad de sujeto y predicado; conocerlo tal como es sólo podría consistir en una visión absolutamente simple.

19. A decir verdad, el lenguaje formalísimo de santo Tomás tiene aquí el sentido técnico preciso consagrado en la escuela peripatética; sería pues un error fundamental creer que *scire de aliquo an sit* o *quia est* consiste exclusivamente en formular juicios de *existencia* sin saber nada de lo que la cosa es. Para traducir con exactitud al lenguaje moderno *scire quia est* y *scire quid est* sería preciso se dijera, en el primer caso, "saber en el orden o en la perspectiva de la simple certeza de hecho" y, en el segundo, "saber en el orden o en la perspectiva de la razón de ser o de la explicación" [38]. Todo conocimiento que no aprehende la esencia

[37] Cf. *Summa theol.*, I, 13, 12, ad 2; *de Pot.*, 7, 4.

[38] Véase R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª edición, p. 512; véase también en el tomo II el Anejo III.

en sí misma proviene del *scire quia est.* Al saber de la cosa, no la esencia en sí misma, sino lo que interesa a su existencia, al conocerla no en la perspectiva de la razón de ser sino sólo en la del hecho, dicho conocimiento aprehende, sin embargo, de una manera imperfecta la esencia de esa cosa (si no, ignoraría el sujeto actualizado en la existencia); envuelve cierta noción, disminuída, de la esencia, conocida no en sí misma como en la intelección dianoética, sino en otra cosa.

Así en una definición nominal lo significado es ya la cosa, aunque de una manera confusa e imperfecta; así en el conocimiento empiriológico percibimos la esencia de las cosas corporales, pero ciegamente, en signos que son como un sucedáneo de las mismas. Con mayor razón cuando conocemos a Dios por las perfecciones creadas que, en su esencia misma, por lo que en ellas hay de más íntimo y fundamental, graban en el corazón de las cosas la semejanza de Dios, conocemos la esencia divina, claro que no en sí misma, *sicuti est*, ni por una definición real, que es del todo imposible, pero sí de manera muy verdadera y muy cierta, en virtud de una analogía, que, con ser incircunscriptiva, capta lo que se encuentra de una manera propia e intrínseca en esa misma esencia y nos permite así designar —en lugar de una definición real imposible— lo que es, según nuestra manera de concebir, el constitutivo formal de la esencia divina. El inviolable secreto de la deidad no impide, pues, que la esencia divina pueda ser conocida por nosotros, no en sí misma, sino en cuanto comunica una verdadera participación creada de ella misma a lo que no es ella —nótese que este vocablo "participación" expresa en el orden ontológico lo mismo que "analogía" en el orden noético. Y cuanto más riguroso es el conocimiento tanto más certificada resulta la transcendencia. Así como la fórmula de una reacción endotérmica que el químico escribe en el papel y maneja con su pluma, anuncia una conflagración vertiginosa; del mismo modo el metafísico, al decir "el Ser mismo subsistente" o "en El no hay distinción real entre la esencia y la existencia", designa, sin verlo, el abismo sagrado que hace temblar a los ángeles de amor o de terror.

La naturaleza divina permanece velada, no revelada, a nuestra mirada metafísica, no objetivada según lo que ella es en sí misma, percibida en las cosas, mas intacta en sí. Y sin embargo, gracias a la intelección ananoética, se constituye en objeto de un conocimiento absolutamente sólido, de una ciencia que en ella contempla y detalla determinaciones que no implican negación, sino en nuestro modo de concebir. Seguros de dejar intacta la Simplicidad absoluta y, precisamente porque estamos seguros de no ignorarla, introducimos en ella todas nuestras distinciones de razón: tal perfección o tal otra, ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión, voluntad antecedente y voluntad consiguiente, decretos determinantes y decretos permisivos . . . ; la multiplicidad de estas distinciones de razón, requeridas por la eminencia misma de la realidad a conocer, no atestigua ninguna otra cosa más que la humildad de tal saber; no dividimos la Simplicidad divina; lo que hacemos es adaptar nuestros conceptos y trabajar por someter a ella nuestra inteligencia y por conocer la Omnipotencia según el modo de nuestra pobreza.

El Nombre de Persona

20. Una persona es un centro de libertad puesto frente a las cosas, al universo, al mismo Dios; dialoga con otra persona, comunica con ella entendiendo y amando. La noción de personalidad, por muy compleja que sea, es ante todo de orden ontológico. Es una perfección metafísica y sustancial que, en el orden operativo, se abre y se desenvuelve en valores psicológicos y morales.

La primera raíz metafísica de la personalidad es lo que se llama la subsistencia. Esta presupone una naturaleza (sustancial) individual o singular (es decir, dotada, en la línea misma de la naturaleza o de la esencia, del summum de actuación y de determinación), y lo que ella significa propiamente, en cuanto da al orden de lo creado [39] su última per-

[39] La subsistencia creada y finita de Pedro significa que ninguna otra naturaleza sustancial puede comunicar con él en el acto de

fección, es que esta naturaleza, por el hecho de estar dotada de subsistencia, no puede comunicar con ninguna otra naturaleza sustancial en el acto mismo de existir; está, si así puede decirse, absolutamente cerrada sobre sí misma respecto a la existencia. Mi persona existe antes de obrar, y posee su existencia, como su naturaleza, de una manera absolutamente propia e incomunicable. No solamente su naturaleza es singular, sino que posee tan bien la existencia que la pone en acto, que ella sola la quiere retener; no puede compartirla con ninguna otra.

Si en todo lo que no es Dios la esencia es realmente distinta de la existencia y se halla con ésta en la misma relación que la potencia con el acto, es claro, sin embargo, que el acto de existir no completa la esencia en su línea misma de esencia, puesto que es de otro orden (nos dice la posición *extra nihil* de la esencia enteramente constituída en su línea). Para que la existencia que la naturaleza recibe sea *su* existencia, para que ésta la ponga en acto como algo que le pertenece en propiedad y no pueda a la vez actualizar otra, es preciso que dicha naturaleza reciba antes otra clase de acabamiento o terminación, un modo metafísico gracias al cual haga frente a la existencia como un todo cerrado, como un sujeto que se apropia el acto de existir que recibe. He aqui la *subsistencia* en torno a la cual tanto se ha discutido y cuya noción se impone desde que se ha captado el alcance de la genial intuición por la cual santo Tomás ha visto en la esencia misma, con todas sus determinaciones inteligibles, una potencia respecto al acto de existir [40].

La subsistencia es para la naturaleza como el sello onto-

existir. Si se pasa al orden increado, la subsistencia increada e infinita de la naturaleza divina significa que ella no puede comunicar en el acto de existir con nada que no sea ella misma, o que ella misma no sea ya. Cada Persona divina es Dios, y así cada una existe con la misma existencia común que es la esencia increada misma. Dios es eminentemente todas las cosas, y así la subsistencia increada del Verbo, puesto que es infinita, puede "terminar" y hacer existir con la existencia divina a una naturaleza finita (sin subsistencia propia) asumida hipostáticamente. Véase Anejo IV del tomo II.

[40] Véase Anejo IV del tomo II.

lógico de su unidad. Y cuando esa naturaleza es completa (un alma separada no es una persona) y, sobre todo, cuando es capaz de poseerse a sí misma, de tomarse de la mano por la inteligencia y la voluntad, en suma, cuando pertenece al orden espiritual, entonces la subsistencia de tal naturaleza se llama personalidad.

Tal es, en el léxico de los filósofos de la Escuela, la noción metafísica de la personalidad; de ella nos valemos todos (como M. Jourdan se valía de la prosa) cuando decimos que todo hombre tiene una personalidad, que es una persona dotada de libre albedrío. Pero cuanto a los sujetos, tanto corporales como espirituales, que comparten una misma naturaleza específica, de tal suerte que la personalidad de cada uno supone su individuación por la materia, y que son opacos a sí mismos, y cuya condición propia es el movimiento, esta raíz metafísica, encerrada en el fondo del ser, no se manifiesta sino por una conquista progresiva de cada uno por sí mismo, cumplida en el tiempo. El hombre debe ganar su personalidad como su libertad, pagándola cara. No es una persona en el orden del obrar, no es *causa sui* ["causa de sí"], si las energías racionales y las virtudes, y el amor —y el Espíritu de Dios— no retienen su alma en sus manos —*anima mea in manibus meis semper* ["tengo siempre mi alma en mis manos"]—, y en las manos de Dios; si ellas no dan una figura definida a la torrencial multiplicidad que en él habita, si no imprimen libremente en él el sello de su radical unidad ontológica. En ese sentido, unos conocen la verdadera personalidad y la verdadera libertad y otros no. La personalidad, metafísicamente inamisible, sufre muchos reveses en el orden psicológico y moral. Corre riesgo de contaminarse con las miserias de la individualidad material, con sus mezquindades, con sus vanidades, con sus tics, con sus estrecheces, con sus diatesis hereditarias, con su modo natural de rivalidad y oposición. Porque el mismo que es persona y subsiste todo entero con la subsistencia de su alma, es también individuo en la especie y polvo en el viento.

21. Las grandes verdades agobian con su peso los hombros de los mortales. Se diría que la India no ha podido soportar

la trascendencia divina, como si un intenso sentimiento de la soledad de Dios la hubiera conducido a una metafísica acósmica que, por un círculo desesperante, amenazara a su vez arruinar esa misma trascendencia. Al contrario, por haber sentido con excesivo vigor que nada hay, si así puede decirse, más difundido que la divinidad (porque no podemos dar un paso sin tropezar con la manifestación de algún atributo del Creador), de suerte que el universo no es una cosa profana sino sagrada y rebosando en signos divinos, el mundo grecorromano cayó en la adoración de las criaturas y en el panteísmo estoico o neoplatónico.

En ambos casos tenía que desaparecer la personalidad del verdadero Dios. Es claro que el dios de la inmanencia, ya de la ingenua inmanencia de los viejos panteístas, ya de la recocida y senil del idealismo moderno, no podría ser un Dios personal: se halla perdido ya en las cosas, ya en el pensamiento de los filósofos y sabios. Por otra parte, si la idea de la transcendencia divina se entiende de una manera demasiado humana e insuficientemente transcendente, aparece a primera vista incompatible también con la personalidad: un Dios inmenso, elevado por encima de todo y de todos los conceptos de que nos valemos para nombrarlo, ¿cómo sería una persona, cómo sería alguien que dijera *yo* como nosotros? Cuando se habla así, se olvida a la vez el verdadero alcance de la intelección ananoética y el verdadero sentido de la personalidad; se mantiene todavía dentro de las imágenes ya para representarse la elevación divina, ya para pensar la persona.

Todo lo que implica de laborioso y limitado, de indigente y complicado a la vez, de replegado sobre un pobre centro y sobre pobres designios, el uso corriente de la palabra personalidad, toda la carga antropomórfica que agobia a este vocablo (¿y cómo admirarse de ello? pues designa en el hombre el colmo de lo humano), débese únicamente a la unión en nosotros de la personalidad con la individuación y, por tanto, con nuestra condición material. Es preciso librar de esta escoria la noción de persona, a fin de captarla en su valor transcendental y en su fuerza ananoética. Faltan aún las grandes notas ontológicas que hemos señalado: indivi-

dualidad (no individuación: la individuación por la materia es una condición exclusivamente propia de las cosas corporales), unidad e integridad, subsistencia, inteligencia, querer, libertad, posesión de uno por sí mismo. "La noción de persona, dice santo Tomás, significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza" [41]. Ahondemos en lo que puede ser una Persona angélica. Es todavía un agente creado, pero cada uno agota en sí solo toda una esencia específica; finito en relación a Dios, es infinito comparado con nosotros; subsistente inmutable por encima del tiempo, espejo de Dios y del universo, persona transparente a sí misma, que se comprende toda entera en un verbo que expresa su sustancia misma y que conoce todas las cosas en el seno de su conocimiento de sí propio, y cuya libertad no tiene sino actos definitivos para toda la eternidad; en las miríadas de puros espíritus, envueltos en el murmullo de comunicaciones inteligibles y de palabras sin sonido que se dicen unos a otros, es donde el concepto de persona comienza a manifestarse en la amplitud y en la pureza de sus analogados transinteligibles.

En realidad, desde que salimos de las imágenes para pensar en la transcendencia divina, vemos que ésta exige absoluta y necesariamente la personalidad. La personalidad es el sello de la trascendencia; sin ella el océano de las perfecciones infinitas, por más elevadas que se las reconozca por encima de todo pensamiento, no llega a existir separado; la trascendencia deja el lugar a este llamado a una superación sin fin, a un tránsito más allá de lo ya experimentado, que los modernistas presentan en sustitución de ella y que no atestigua sino lo inagotable de nuestra propia naturaleza o lo indefinido del *devenir* espiritual en nosotros. Si Dios no tiene la personalidad, los atributos divinos participados por doquier jamás llegarán a reunirse en una suficiencia propia y absoluta sin las cosas, jamás llegarán a anudarse los radiantes hilos de la divinidad. ¡Traición de la metáfora! Que la personalidad sea un nudo, una síntesis de lo diverso, es su condición propia en lo creado; pero en su analogado increado no es sino simplicidad pura.

[41] *Summa* I, 27, 3.

En el Acto puro hay unidad absoluta, integridad absoluta de naturaleza, individualidad absoluta (es decir, perfección de la naturaleza en el último grado); hay subsistencia idéntica a la esencia: puesto que la subsistencia da a la esencia el apropiarse la existencia y la esencia divina es precisamente su propia existencia, estos tres términos son en Dios absolutamente idénticos. En El está el pensamiento en estado puro, y lo que necesariamente sigue al pensamiento, el amor, la libertad; hay la posesión de sí por sí mismo en el estado puro, pues su existencia es su propia intelección y su amor: no sólo existe, pues, y se posee a sí mismo por la intelección y por el amor, como los espíritus creados; para El, espíritu increado, existir es poseerse así.

22. La metafísica sabe, pues, demostrativamente que la esencia divina subsiste en sí misma como personalidad infinita (y la fe sabe por revelación que subsiste de esta manera en tres Subsistencias relativas o Personalidades relativas, realmente distintas las unas de las otras, pero no de la esencia divina misma; de suerte que en la deidad hay a la vez trinidad de personas y comunidad perfecta y sin división de la misma naturaleza individual, puesto que hay personalidad perfecta sin sombra de individuación, ni siquiera, como en los ángeles, por recepción de la existencia en esencias distintas de ella). Sabemos que la divina transcendencia es la de un sujeto absoluto [42] (con la condición de eliminar de la noción de sujeto toda pasividad o receptividad, para dejarle solamente la significación de una realidad en sí y por sí, —cuya profundidad transobjetiva es aquí tan inmensa que hasta los espíritus bienaventurados que lo VEN no lo *comprenderán* jamás), sujeto por excelencia al que su infinitud misma separa en absoluto de todos los otros, creables o creados, cuya multiplicación sin fin no podría acrecentar un ápice la perfección de Aquel que ya es (cuando ellos son creados hay más *seres*, pero no hay más *ser*).

Sabiendo que es así verdadera y realmente transcendente

[42] En este sentido se puede admitir la palabra de Kierkegaard que Dios es *infinita sujetividad*.

en su esencia, sabemos también que es inmanente a todas las cosas por su inmensidad, que es más íntimo a ellas que ellas mismas y les da sin cesar el ser y el movimiento; sabemos que, estando la mutabilidad del lado de las cosas, no del Acto puro, único que especifica su ciencia y su amor, absolutamente nada habría cambiado en El si no hubiera creado las cosas, y sin embargo El las conoce y las ama realmente, puesto que caen como términos contingentes percibidos en realidad, pero no como objetos especificativos, bajo el conocimiento mismo por el cual El se conoce, bajo el amor mediante el que se ama, bajo la voluntad por la que quiere necesariamente su bondad. Aquí se nos da, según parece, una probabilidad de entrever cómo el mal que El permite, —el cual supone la criatura existente y la transgresión voluntaria de ésta, y no es de suyo sino carencia de bien debido—, puede ser conocido por Dios sin tener a Dios por causa, pues tiene la criatura la iniciativa en la línea del mal, como Dios en la línea del bien. Y podemos entender, por otra parte, cómo el amar a sus criaturas hasta el punto de hacerlas entrar como a otros seres idénticos a El, teniendo con El la comunidad de vida propia de los amigos, en el inmutable amor que se profesa a sí mismo y en su gozo inmutable —*entrad en el gozo de vuestro Señor*—, es un rasgo tan profundo de la deidad que ha sido necesaria la revelación cristiana para ofrecérnoslo como un nombre propio de Dios: *Deus caritas est* ["Dios es caridad"].

Así es como el realismo integral conoce primero las cosas, los sujetos inteligibles subsistentes fuera del espíritu, y luego sube hasta la causa transinteligible de las cosas, infinitamente transcendente y soberanamente personal.

Esta personalidad soberana es lo que más la aleja de nosotros —el inflexible infinito se presenta ante mí, pobre hombre— y, a la vez, lo que más la acerca; puesto que la Pureza incomprensible tiene un rostro, una voz; me ha puesto ante ella para que yo la mire de frente, para que le hable y ella me responda. La luz de su rostro ha sido estampada sobre nosotros. "¿Qué es el hombre para que lo estimes tanto, para que así cuides de él y lo visites todas las mañanas y a cada momento lo pongas a prueba? ¿Cuándo

dejarás de fijar tu mirada en mí y me concederás tiempo para recobrar el aliento... ? Tus manos me han formado y me han modelado, y ¿querrías ahora deshacerme?... Pero quiero hablar al Todopoderoso, quiero defender mi causa ante Dios... Aquí está mi defensa firmada: ¡que el Todopoderoso me responda! ¡Y que mi adversario presente también la suya! Veremos si no me la cargo al hombro y si no ciño con ella mi frente como con una diadema... Entonces respondió el Señor a Job desde un torbellino y dijo: ¿Quién es ese que así oscurece el plan divino con palabras sin sabiduría? Ahora ciñe como varón tus lomos; yo te preguntaré y tú me vas a responder [43]." Toda mística es un diálogo; una mística que se dirigiera a un interlocutor anónimo y sin personalidad, declararía por eso mismo ser engañosa. Sin saber nombrar aún al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, la metafísica debe llegar, como a su término formal y necesario, al reconocimiento de la personalidad divina. Si no llega hasta ahí, falta a su fin, se traiciona a sí misma, no merece perdón. A eso llamaba san Pablo, cuando condenaba a los *sapientes hujus mundi,* "tener cautiva la verdad" y "desvanecerse en sus pensamientos".

Porque Dios es soberanamente personal, la noción de creación tiene un sentido: El es causa absoluta, por su inteligencia y por su libertad, de todo ser que no sea El; — la noción de pecado tiene un sentido: alterar el orden según el cual la naturaleza de lo que es, pide a las voluntades libres el ordenarse; es herir a Dios mismo en lo que El quiere y ama necesariamente: la justicia, y en lo que quiere y ama libremente: las cosas y las voluntades creadas (y desde que ellas están aquí hay una justicia que les pertenece, un orden que ellas requieren por naturaleza y que la ley positiva, divina o humana, puede completar); —la noción de revelación tiene un sentido: puede hablarnos por medio de instrumentos humanos que El elige—; la noción de gracia tiene un sentido: puede introducirnos a una participación de su deidad misma y de su vida personal y hacer de nosotros sus amigos.

[43] Job 7, 17-19; 10, 8; 13, 3; 31, 35-36; 38, 1-3.

Vía de saber y vía de no-saber

23. Si nuestro concepto del ser y los referentes a todas las perfecciones pertenecientes al orden transcendental no pueden ser librados de las limitaciones que llevan consigo, no en cuanto al significado sino en cuanto al modo de significar y de concebir, mientras que el ser mismo y los analogados transcendentales están en Dios sin estas limitaciones, y por lo mismo de una *manera* y según una infinitud, una pureza imposible de representar y de concebir, es claro (y santo Tomás, haciéndose eco de toda la sabiduría tradicional, lo repite de continuo [44]), es claro que la teología *apofática*, que conoce a Dios por vía de negación y de no-saber, lo conoce de una manera mejor que la teología *catafática*, que procede por vía de afirmación y de ciencia.

Esto sin embargo no significa que la teología apofática o de no-saber sea una pura y simple ignorancia; es una ignorancia que conoce, porque tal es su misterio; de lo contrario, el ateo que dice "No hay Dios", poseería la misma sabiduría que san Pablo. No saber escribir porque se ignora el alfabeto y no poder ya escribir más porque la obra que habéis compuesto os parece al presente de muy poco fuste; ignorar las reglas de un arte porque no se las puede aprender o ignorarlas porque las quebranta uno a su antojo; hallarse por debajo de la razón porque no se ha nacido aún a la vida racional o hallarse sobre la razón porque se ha entrado en la contemplación, son estados o procedimientos que conviene mucho no confundir. *In finem nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscimus*, "al término de nuestro conocimiento conocemos a Dios como no conocido", dice santo Tomás con Dionisio [45]. "El espíritu —añade— ahonda en Dios de un modo mucho más perfecto, sobre todo cuando conoce que su esencia está por encima de

[44] Cf. in *I Sent.*, dist. 22, q. I, a. 2, ad 1 (la expresión más en su punto se halla en *de Pot.*, 7, 5, ad 2 y en *Summa theol.*, I, 13, 3, ad 2, y 12, ad 1); *Summa contra Gent.*, I, 30; III, 49, y los diversos textos citados en el Anejo III del tomo II.

[45] DIONISIO, *Myst. Theol.*, cap. I.

todo lo que puede ser aprehendido en el estado de la vida presente. Y así, aunque se ignore qué cosa es la divinidad en sí misma, se sabe (más que nunca) que Dios existe" [46]. *Tanquam ignotus cognoscitur.* No dice que permanece desconocido para nosotros; dice que lo conocimos, que es conocido en sí mismo "como desconocido" [47].

Esto equivale a afirmar que una teología apofática puramente conceptual no sería nada, puesto que el conocimiento negativo no procede por vía de no-saber si no es para pasar más allá del modo limitado del concepto. Por cierto que este vocablo es un tanto equívoco, lo que explica las vicisitudes en el uso del mismo; nos tiene en suspenso en la línea fronteriza de lo racional y de lo místico, para tomar un sentido diferente según pasemos con él a una región o a otra.

En cuanto la *vía negationis* enuncia que Dios no es como ninguna de las cosas creadas, es una de las vías del saber

[46] "Et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est." SANTO TOMÁS, *in Boet. de Trinit.*, q. I, a. 2, ad 1.

Cf. *de Potentia*, 7, 5, ad 14: "Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere." ["Por lo cual nuestro entendimiento no conoce con adecuación perfecta la divina sustancia, por lo mismo que la sustancia de Dios permanece sobre los límites de nuestro entendimiento, y así es ignorada por nosotros: y por eso el término del conocimiento humano acerca de Dios es saber que no lo conoce, en cuanto sabe que la esencia de Dios excede a todo cuanto entendemos acerca de El."] Cf. también *de Verit.*, 2, 1, ad 9.

[47] "Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit . . . Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia, non solum quae sunt, sed etiam quae aprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis." ["Es también conocer a Dios saber que ignoramos qué es El . . . Y así quien conoce a Dios en tal estado de conocimiento es iluminado por la misma profundidad de la divina sabiduría, que no podemos escudriñar. El que sepamos que Dios está por sobre todas las cosas, no sólo sobre las que existen sino sobre las que podemos aprehender, proviene de la incomprehensible profundidad de la divina sabiduría."] SANTO TOMÁS, *in Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4.

metafísico o teológico ordinario, su momento más elevado. Pero en cuanto la *teología negativa* constituye un género de conocimiento, una sabiduría de un orden superior (y es esto lo que se quiere decir desde que se la distingue de la teología ordinaria como una teología distinta), no es nada si no es experiencia mística. Ella se sitúa, a fin de padecer místicamente las cosas divinas, en ese modo sin modo que la teología catafática reconoce como algo extrínseco a ellas, en esa reserva de ignorancia de que se corona la propia ciencia comunicable de dichas cosas. Decir que en Dios no hay ni composición ni imperfección ni limitación ni mutabilidad ni multiplicidad, que Dios no es bello con la belleza de las cosas, que no es como éstas son, que no ama como nosotros amamos, es siempre formular tesis [48] (que el enunciado sea

[48] El término "teología apofática", si se lo emplea para designar estos enunciados negativos, se refiere entonces a la *via negationis* ["vía de negación"], que se opone a la *via eminentiae* ["de eminencia"], pero que le es estrictamente correlativa, ya que ambas están implícitas desde el primer momento en la doctrina de los nombres divinos y forman parte de un solo y mismo saber discursivo, que es ya la filosofía primera (teología natural), en el orden del conocimiento puramente racional, ya, en el orden del conocimiento de la razón elevada por la fe, la teología *per modum doctrinae seu cognitionis* ["a modo de doctrina o de conocimiento"].

Por eso la Suma Teológica emplea sistemáticamente en la exposición de la doctrina sagrada la *via negationis seu remotionis* junto a la *via causalitatis* y a la *via excessus seu eminentiae.* Conforme a este principio metodológico, a saber, que en el conocimiento *imperfecto* de la esencia o del *quid*, envuelto en toda ciencia que se sitúa en la simple perspectiva del hecho *(quìa est)*, lo que, en el caso de las sustancias materiales, es conocimiento por cierto *género* próximo o remoto y conocimiento por ciertos *accidentes* característicos, llega a ser, en el caso de las sustancias inmateriales, conocimiento por vía de *negación* y conocimiento por vía de *causalidad* y de *eminencia.* (Cf. *in Boet. de Trinit.*, q. I, a. 2 y sobre todo q. 6, a. 3; y en el tomo II: Anejo III; en particular las cuestiones 3-11 de la *prima pars*, que tratan de las cosas "que pertenecen a la divina sustancia" (q. 14, *prooem.)* se desarrollan dentro de la *via negationis* ("quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit"; ["porque en orden a Dios ignoramos la esencia pero sabemos qué no es, no podemos considerar acerca de El cómo es, sino más bien cómo no es"]. q. 3 *prooem.*; "et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, com cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio quia non cognoscetur

negativo acaece en toda ciencia); no es todavía abandonar la teología catafática el pasar a un género superior de sabiduría, mientras a dichas verdades se las conoce solamente y no se las experimenta, se las expresa tan sólo, y no se vive de ellas.

La teología apofática no tiene sentido sino como complemento de la teología catafática (en cuanto al modo de conocer); no se equipara a ésta y, por lo mismo, no podría reemplazarla; marcha en hombros de ella, conoce mejor las

quid in se sit"; ["entonces habrá acerca de su sustancia una consideración propia, cuando sea conocido como distinto de todos. Mas no será un conocimiento perfecto, porque no se conocerá qué es en sí"]. (*Summa contra Gent.*, I, 14; véase también *ibid.*, III, 39); mientras que en las cuestiones 14-26, que tratan cosas "que pertenecen a la operación de la misma" (q. 14, *prooem.*), después que la doctrina de la analogía ha sido expresamente destacada (q. 12 y 13), las que más aparecen son la *via causalitatis* y la *via eminentiae* (sin excluir, es cierto, la *via negationis*, porque en realidad estas tres vías van unidas (cf. *de Pot.*, q. 7, a. 5), y la *via negationis* es, como lo recordamos en el texto, la más elevada).

En Santo Tomás se podrían encontrar dos familias de textos concernientes a la *via negationis*. La primera se refiere al método de negación empleado, como acabamos de verlo, en la Teología que el autor llama *per modum cognitionis* (I, 1, 6, ad 3). Cf. por ejemplo *in Boet. de Trinit.* (q. 2, a. 2, ad 2): "Hoc ipsum quod scimus de Deo quid non est, supplet in divina scientia locum cognitionis quid est: quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est"; ["Lo que conocemos sobre Dios al saber qué cosa no es, suple, en la ciencia acerca de El, la falta de conocimiento sobre su esencia: porque así como por la esencia una cosa se distingue de las demás, así también por saberse qué cosa no es"]; y también la *Summa contra Gentiles*, I, 14.

La segunda se refiere al conocimiento mediante el no-saber considerado como constituyendo el género más elevado de sabiduría, en otros términos, a la teología apofática en cuanto significa un orden de conocimiento superior al de la teología catafática. Teología apofática o negativa se identifica entonces con Teología mística, y, de consiguiente (puesto que la Teología mística se identifica con el *pati divina* ["sufrir lo divino"]) con conocimiento de Dios *per modum inclinationis* ["a modo de inclinación"], o Sabiduría del Espíritu Santo (I, 1, 6, ad 3; II-II, 45, 2). Cf. por ejemplo el texto del comentario *in Boet. de Trinit.* (q. 1, a. 2, ad 1) y el del comentario *in Div. Nom.* (cap. VII, lect. 4) citado anteriormente en la p. 373; y también: *Summa contra Gent.*, III, 49: "Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, unde Dionysius dicit in libro *de Mystica*

mismas cosas. Es negativa, no porque niegue simplemente lo que la otra afirma, sino porque conoce mejor que por la afirmación y por la negación, es decir, mejor que por enunciados comunicables, pues experimenta por vía de no-saber la realidad que la otra afirma y que no podrá afirmar nunca bastante. Si una ignorante pastorcilla puede ser elevada a tal sabiduría, ignora, es verdad, la metafísica y la teología, pero no es en realidad una ignorante; posee la fe y por la fe conoce en su propia fuente divina todas las verdades que el

Theologia (c. 2) quod Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit, penitus manet incognitum. Unde et *ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandum*, de Moyse dicitur (Ex. 20, 21) quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus*"; ["Y esto es lo perfectísimo, la culminación de nuestro conocimiento en esta vida, por lo cual dice Dionisio en el libro de *Mística Teología* que nos unimos a Dios como ignorado. Lo cual acaece mientras conocemos de Dios qué cosa no es, y en cambio permanece ignorado qué es. Por eso para demostrar la ignorancia de este sublimísimo conocimiento se dice de Moisés en el Exodo (20, 21) que *se acercó a la tiniebla en la cual estaba Dios*"]; y también: "Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse secundum quod in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignoratiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur." ["Cuando tratamos de conocer a Dios por vía de remoción, primeramente le negamos lo corpóreo; y luego lo intelectual, según el modo de hallarse en las criaturas, como la bondad y la sabiduría, etc.; y entonces queda en nuestro entendimiento la noción de que existe, y nada más: por eso está en medio de cierta confusión. Y por último removemos de El este mismo ser, tal como está en las criaturas; y entonces permanece en cierta tiniebla de ignorancia, ignorancia, según la cual, en cuanto se refiere al estado de vía, nos unimos a Dios del modo mejor, como dice Dionisio; y ésta es cierta tiniebla, en la cual se dice que Dios habita." *(In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4)].

Este texto de las Sentencias tiene todavía resonancias dionisianas muy sensibles y podría hacer creer en una ascensión dialéctica que lleva de sí a la *divina caligo* ["divina tiniebla"]. En realidad, para santo Tomás, no se trata aquí sino de una *apariencia* de dialéctica; quiero decir que el movimiento racional que establece sucesivamente estas diversas negaciones corresponde a una observación consciente

teólogo desarrolla con el sudor de su frente. Y si ignora la teología catafática, hay otros en la Iglesia que la saben. En la escala del saber, esta teología es de suyo un grado anterior a la contemplación y debe conducir a ella. No se ha revelado más al contemplativo que al teólogo; los límites de su conocimiento no son más amplios; sólo que su saber es más penetrante y unitivo, más divino. Ningún objeto sobrenaturalmente accesible puede ser percibido por la contemplación que no alcance a ser enunciado por las fórmulas dogmáticas, de modo infalible y con un rigor perfecto, como una verdad absoluta. Pero en la manera de percibir lo mismo que enseñan las fórmulas dogmáticas, en la manera de saber, la teología mística es más elevada que la teología especulativa.

24. Si la teología enteramente apofática de Filón de Alejandría no se resolvía en un puro agnosticismo, era porque

que acompaña y justifica y hace que el contemplativo funde en razón el movimiento propio de la contemplación; pero esto se efectúa *en virtud* de la connaturalidad de amor, no *en virtud* de una dialéctica. Creemos que sucede ya así, aunque de una manera menos manifiesta, en el mismo seudo-Dionisio, el cual hallándose tan próximo al neoplatonismo y habiendo recibido de él toda su cultura filosófica, piensa, según un modo de conceptualización neoplatónico, una sustancia doctrinal en realidad mucho más paulina que neoplatónica. En lo concerniente al proceso histórico nos inclinamos a pensar que el autor de los *Nombres Divinos* y de la *Teología mística* debía creerse bien platónico y torcer, sin saberlo, el lenguaje del neoplatonismo para hacerle expresar una experiencia en realidad incompatible con él. Así se habría producido una especie de *mudanza* tutelar de vocabulario, gracias a la cual la teología negativa, en el sentido cristiano de sabiduría del Espíritu Santo, ha prevalecido de hecho *(in actu exercito)*, así lo creemos, en el seudo-Dionisio, a pesar de las apariencias neoplatónicas tan notables en él, y ha prevalecido incontestablemente en los Padres, aun cuando emplean ciertas fórmulas platónicas, hasta que el pensamiento cristiano, llegado ya a ser completamente dueño de sí mismo, pudo, con santo Tomás de Aquino, después con san Juan de la Cruz, formar expresamente *(in actu signato)*, con esta misma teología negativa o Sabiduría del Espíritu Santo, una ciencia especulativa y práctica despojada de toda contaminación neoplatónica, y en donde el papel esencial de la connaturalidad de caridad (apenas indicado en Dionisio, *Nombres Divinos*, cap. IV, lect. 4 y lecciones 9-12 de santo Tomás), se halla plenamente reconocido y manifestado.

en realidad implicaba una teología catafática contra la cual el filósofo, deslumbrado por la transcendencia divina, se volvía imprudentemente, para destruir, como indignos de la divinidad, los puntos de apoyo por los cuales llegaba hasta ella, sin ver que arruinaba en ese mismo instante la afirmación misma de la transcendencia. La filosofía cristiana, en el transcurso de un admirable progreso adonde el dogma revelado la impulsara y que comenzó desde los primeros siglos para culminar con santo Tomás de Aquino en una perfecta formulación doctrinaria, ha ido comprendiendo más y más que el panteísmo y el agnosticismo no pueden ser destruídos a la vez sino porque es posible un conocimiento de orden afirmativo y proposicional, tanto más audaz cuanto más humilde, especulativamente válido y rigurosamente verdadero, si bien ananoético y deficiente de modo inevitable, que signifique en un sentido propio [49] lo que hay en Dios. Por cierto que ninguna ventaja lograríamos al retroceder hoy día, según el anhelo de cierta filosofía modernista, hasta las posiciones de Filón. Una teología apofática que se elevara a expensas de la teología catafática reducida a un simple *como si,* o considerada como aproximativa, se desvanecería como se desvanece el humo a medida que se eleva en la atmósfera [50]. Mas ¿por qué los alejandrinos se vieron obligados, como a pesar suyo, a no dejar subsistir más que una teología negativa? Es que ellos, intelectualistas absolutos, reclamaban un conocimiento intelectual de Dios cuyo modo

[49] Es decir, en un sentido no metafórico, que nos hace conocer perfecciones que se encuentran en Dios formal e intrínsecamente. Cf. p. 338, y M. T. L. PENIDO, *op. cit.*, p. 191.

[50] "Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per afirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative." ["El entendimiento de la negación se funda siempre en alguna afirmación: lo cual se ve claro en que toda proposición negativa se prueba por la afirmativa; por eso si el entendimiento humano no conociera de Dios nada afirmativamente, no podría negar nada de El. Pero no conocería, si nada de lo que dice de Dios se verificara afirmativamente."] SANTO TOMÁS, *de Pot.*, 7, 5; cf. *Summa* I, 13, 12: "Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo." ["Acerca de Dios pueden for-

mismo fuera divino, no humano, y querían al mismo tiempo que el conocimiento supremo y apofático permaneciera en un modo intelectual, que fuera una filosofía. No caben a la vez una filosofía que, para ser verdadera, enuncie y otra, que también para ser verdadera, destruya la enunciación: una desaloja necesariamente a la otra. Así, y por efecto de ese mismo intelectualismo absoluto, la tendencia a rechazar o a desdeñar la teología afirmativa estaba ligada en ellos al equívoco mortal de la apófasis neoplatónica, que pretende ser una mística y seguir siendo al mismo tiempo una metafísica, en otras palabras, pretende elevarse al éxtasis dialécticamente. En el curso de la historia vemos retoñar este equívoco con cada renuevo neoplatónico. Un Nicolás de Cusa tenderá una mano al seudo-Dionisio y a los grandes místicos de la Edad Media y la otra a Böhme y a Hegel. La palabra *teología apofática* designará entonces un sobreconocimiento intelectual elevado por encima del sí y del no y en donde se identifican los contrarios, siendo así que, en realidad, la teología apofática es la "teología mística" misma, la contemplación de los santos en caridad.

Esta contemplación es esencialmente sobrenatural; no hay —ya lo explicaremos en el capítulo siguiente— contemplación mística natural. Pero puede haber en un sentido mucho más general una mística natural o una espiritualidad natural, referida al amor natural de Dios: pero porque este amor natural no basta para hacer amar eficazmente a Dios sobre todas las cosas ni para connaturalizar el alma con la divinidad, no puede conducir hasta la contemplación mística propiamente dicha; pero puede inspirar el deseo de cierta unión desconocida, que, de hecho, esta contemplación es capaz por sí sola de realizar.

Semejante movimiento, un impulso místico de esta naturaleza, ya se oriente hacia Dios conocido o desconocido,

marse verdaderamente proposiciones afirmativas".] Se aplica siempre el mismo principio fundamental (a saber, la distinción entre el significado y el modo de significar): "Possunt hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum"; ["Tales nombres pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse por razón del nombre, y negarse por el modo de significar"]. (*Summa contra Gent.*, I, 30).

amado como Dios o deseado al menos como suprema verdad cuyo nombre se ignora, anima toda gran filosofía, la anima al menos "por parte del sujeto", *ex parte subjecti:* puesto que uno no es filósofo si no ama lo absoluto y no quiere llegar hasta él. Pero unas veces anima la filosofía en una forma como si tendiera hacia un objeto que transciende a ella y como si no interviniera en su especificación (porque ésta depende puramente d . objeto, el cual es aquí de orden absolutamente racional); otras veces anima la filosofía como tendiendo a un fin inmanente a la misma y como interviniendo en la constitución de su objeto propio y en su especificación. En el primer caso la pureza misma de la filosofía como tal hará que, sobre todo a los ojos de los no filósofos, el valor y la eficiencia de este impulso corran riesgo de ser disfrazados; pero al menos, al pasar al otro lado, podrá conducir el alma a una contemplación auténtica y pura. En el segundo caso, la mezcla misma de que adolece la filosofía hará más manifiesta y sensible la presencia en ella de este anhelo; y este bello testimonio tributado a las aspiraciones eternas será el que, hasta en su fracaso mismo y cualquiera sea su precio, inclinará siempre a un metafísico a reverenciar a Plotino o a los pensadores de la India antigua. Pero si el término del movimiento se supone también simplemente natural, desembocará en el vacío; o, por lo menos, si intervienen fuerzas superiores venidas ya de los ángeles ya de la gracia, en una mezcolanza donde habrá grandes decepciones.

La sobreanalogía de la fe

25. Si la contemplación mística (o la teología apofática verdadera) es esencialmente sobrenatural, un principio nuevo de capital importancia tiene que sobrevenir aquí necesariamente entre el régimen de la metafísica y el de la contemplación: la fe teologal, principio de toda la vida sobrenatural. Y esta fe misma debe ante todo proceder catafáticamente, debe hacernos conocer por medio de enunciados comunicables los misterios de la divinidad, antes de elevarnos a la experiencia de los mismos. Para no anticiparnos demasiado a los capítulos siguientes, observemos tan sólo que

hay que señalar aquí un tercer grado de analogía o de intelección ananoética.

La fe, en efecto, alcanza a Dios tal como se conoce a sí mismo, transinteligible divino en cuanto en sí mismo y por sí mismo es objeto —para sí y para los bienaventurados—, en cuanto se entrega a la percepción de los mismos; pero sin que, por ello, lleguemos nosotros a abarcarlo, sin que El llegue a ser en sí mismo y por sí mismo objeto para nosotros, sin que lo veamos como lo ven los bienaventurados. El se ha constituído objeto para nuestro entendimiento tan sólo según el modo ananoético o especular —*per speculum in aenigmate*—, del que nos ha proporcionado ya un ejemplo el conocimiento metafísico de Dios, es decir, por medio de la objetivación de otros sujetos que caen bajo la acción de nuestros sentidos y son para nosotros inteligibles en sí mismos, y cuyos atributos hallan en la divinidad su analogado soberano.

Mas aquí interviene una diferencia capital con el conocimiento metafísico. En el conocimiento metafísico de Dios nuestra inteligencia, al descubrir el valor ananoético del ser y de los objetos que pertenecen al orden transcendental, se eleva gracias a ellos del seno del inteligible hasta el analogado divino.

Por el contrario, en el conocimiento de la fe, del seno mismo del transinteligible divino, del seno mismo de la divinidad es de donde parte, para refluir a la misma fuente, todo el proceso del conocimiento; quiero decir que de ahí proviene la elección efectuada por la libre generosidad de Dios, en el universo inteligible que cae bajo nuestros sentidos, de objetos y de conceptos, de los cuales Dios solamente sabe que son signos analógicos de lo que en El se halla oculto, y de los que se vale para revelársenos a sí mismo en nuestro lenguaje. "*A Dios nadie le vió jamás: el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, es quien lo ha declarado*" [51]. Si Dios mismo no nos lo hubiera revelado, jamás habríamos sabido que las nociones de generación y de filiación, o la noción de tres en una misma naturaleza, o la de encarnación y unión personal con la naturaleza humana, o la de participa-

[51] Juan 1, 18.

ción por la criatura y de amor de amistad con ella, podían tener valor en el orden propio de la deidad misma y respecto a la vida íntima de Dios.

26. El instrumento analógico puesto en nuestras manos para conocer a Dios con tales nociones no es solamente una *analogía incircunscriptiva:* es una analogía revelada, vicaria o sustituto de la visión: llamémoslo *sobreanalogía.* El modo de concebir y de significar es aquí tan deficiente como en la analogía metafísica; pero lo significado —lo revelado, es decir, despojado de los velos propios de nuestro conocimiento natural, pero ofrecido o mostrado *bajo otros velos*—, es esta vez la deidad como tal, Dios como El se ve, la divinidad que se da a nosotros — en la oscuridad y sin que nuestra mano lo posea todavía, puesto que no lo vemos. (La esencia divina, en efecto, que traspasa los límites de todo concepto, no podría ser intelectualmente captada o poseída sino después de ser vista por ella misma y sin concepto.) Tal conocimiento ananoético es de consiguiente suprarracional en cuanto al objeto increado en el cual termina [52], y sigue siendo conceptual y humano en cuanto a los objetos creados por

[52] Decimos que la fe no conoce a Dios quiditativamente porque ella no *ve* este objeto. "Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia; unde Dionysius, *I Cael. Hier.*, dicit, quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrarum velaminum. Via autem quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias supernaturales secundum cognitionem quid est. Et sic restat, quod formae inmateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solum cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas." ["Pues aunque nos elevemos por la revelación a conocer algo que de de otro modo nos sería desconocido, no llegamos sin embargo a conocer de otro modo que no sea mediante las cosas sensibles; por eso dice Dionisio que es imposible que brille para nosotros el rayo divino si no es cubierto por la variedad de los velos sagrados. Pero el camino que pasa por las cosas sensibles no basta para llegar al conocimiento de la esencia de las sustancias sobrenaturales. Y así concluímos que las formas inmateriales no nos son conocidas con un conocimiento que lleva a la quididad, sino tan sólo con un conocimiento que se limita a la existencia, ya por razón natural partiendo de los efectos

los cuales pasa. Estos analogados creados forman parte de nuestro mundo carnal y el más humano: ¿qué más terrenal que un padre y un hijo?, ¿qué noción más común y más llena de resonancias humanas que la noción de redención? Así la sobreanalogía de la fe es más humilde que la analogía metafísica, lleva la librea de la pobreza. Pero sabemos por Dios que ella llega a poseer secretos divinos desconocidos por la metafísica; una vez designadas por la revelación como semejanzas de lo que en Dios se oculta, el espíritu advierte que cosas tales como la paternidad y la filiación divina pueden referirse al orden transcendental, tienen valor de analogía de proporcionalidad propia: los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo no son metafóricos; designan (aunque sin contenerlas ni circunscribirlas) lo que son intrínseca y formalmente las personas divinas; no es tampoco metafórico el nombre de redención, sino que expresa lo que es intrínseca y formalmente la obra llevada a cabo por el Hijo de Dios. Bajo su librea de pobreza, la sobreanalogía de la fe oculta un vigor sobrenatural; por ella llegamos en plena noche hasta la misma divinidad, hasta la esencia divina tal como no puede ser participada naturalmente por criatura alguna y tal como ninguna perfección creada la pone por sí misma al alcance de nuestra razón.

Agreguemos que para hacernos captar la intimidad de Dios ella no usa solamente nociones cuyo valor ananoético desentraña, por decirlo así, a nuestros ojos la revelación misma; ella usa también nociones que no pueden ser transcendentalizadas tales como son, y cuyo valor ananoético, asegurado por la revelación, permanece de consiguiente envuelto en una analogía metafórica: ¿no decimos acaso en el Símbolo mismo de los Apóstoles "*Está sentado a la diestra del Padre*"? He ahí todo el pobre lenguaje de los hombres, rescatado en cierto modo por la revelación; todas las imágenes de las Escrituras inspiradas, todos lós símbolos del Cantar de los Cantares son admitidos a dar testimonio de la gloria increada. Aun más en cierto sentido, como lo

de las criaturas, ya también por revelación que se vale de semejanzas tomadas de las cosas sensibles."] SANTO TOMÁS, *in Boet. de Trinitate*, q. 6, a. 3.

observa Dionisio, los nombres más vulgares proporcionar las mejores imágenes porque ofrecen menos peligros que los más nobles, de hacer olvidar la transcendencia divina Santo Tomás cita este pensamiento de Dionisio en el artículo de la Suma en donde explica la conveniencia para la doctrina sagrada del uso de las metáforas corporales. Todos estos nombres metafóricos hacen conocer verdaderamente —aunque de modo impropio, tomados en su acepción literal—, la intimidad de Dios, puesto que encubren una significación auténticamente ananoética (una analogía de proporcionalidad propia), que aparece si se recurre a otros nombres [53], si bien aquélla es demasiado rica para que ningún nombre alcance a expresarla en su plenitud: de suerte que en un mismo texto de la Escritura puede haber, dice santo Tomás siguiendo a san Agustín, varios sentidos literales [54]. Así considerada en su máximum de amplitud, en cuanto comprende hasta las metáforas sagradas, la sobreanalogía de la fe extiende sus confines hasta lo que se podría llamar la analogía parabólica. La parábola, en efecto, es una analogía metafórica que oculta, y ese es su misterio, una analogía de proporcionalidad propia que puede señalarse y expresarse por sí misma, pero inagotable y sobreabundante en sentido, a tal punto que siempre va más allá de la expresión [55].

27. Se ha dicho que Dios cubrió a Adán y a Eva desterrados con vestiduras de piel. A nosotros igualmente nos ha provisto, por medio de sus profetas y luego mediante su Hijo encarnado y su Iglesia, de un manto de vocablos y de nociones para vestir la desnudez de nuestra inteligencia durante este destierro, hasta que llegue el momento en que ella lo vea claramente.

[53] "Ea quae in uno loco scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur"; ["lo que en las Escrituras se expresa a veces metafóricamente, otras veces se expone propiamente y con claridad"]. *Summa theol.*, I, 1, 9.

[54] *Ibid.*, a. 10.

[55] A diferencia d l mito, que significa por modo de ficción ciertos rasgos de lo creado, pero que, con relación a las cosas divinas, no tiene de por sí sino un valor metafórico enteramente indeterminado, no envuelve de suyo analogía de proporcionalidad propia asignable.

Por eso la fe debe proceder necesariamente de manera catafática, puesto que nos comunica, en virtud del testimonio de la Verdad primera o, en otras palabras, de la infalible veracidad de Dios revelante y gracias a la proposición hecha por la Iglesia, el conocimiento de lo que está escondido en el seno de la divinidad. ¿Cómo van a entender los hombres si no se les enseña? ¿Y cómo se les enseñará si no es por medio de enunciados y de nociones? ¿Y cómo se les enseñará infaliblemente si estos enunciados y estas nociones no significan por modo analógico (sobreanalógico) lo mismo que hay en Dios? Así se comprende por qué la fe conoce la divinidad misma y en enunciados rigurosamente verdaderos, pero desde lejos, a distancia, quiero decir, gracias al proceso analógico envuelto en el uso mismo de las nociones y de los enunciados. El conocimiento de fe, para llegar a ser sabiduría y contemplación, impulsado por una gracia divina de inspiración y de iluminación —y siempre sin embargo en una oscuridad transluminosa, que permanece tal mientras no se ve a Dios en sí mismo—, deberá hacer cesar progresivamente ese *desde lejos,* ese *a distancia;* es decir, deberá llegar a ser experimental y proceder apofáticamente, desligándose del modo limitado de los conceptos, no por un conocimiento intelectual que transcendería el sí y el no, sino por una pasión de las cosas divinas que gusta y toca mediante el *no* la profundidad infinita del *sí*.

SEGUNDA PARTE

LOS GRADOS DEL SABER SUPRARRACIONAL

EXPERIENCIA MISTICA Y FILOSOFIA

CAPITULO I

EXPERIENCIA MISTICA Y FILOSOFIA

Al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.

I

Las tres sabidurías

1. Vamos a tomar aquí la expresión "experiencia mística" —queremos dejarlo aclarado de una vez— no en un sentido más o menos vago (extensible a toda suerte de hechos más o menos misteriosos o preternaturales, o aun a la simple religiosidad), sino en la acepción de *conocimiento experimental* [1] *de las profundidades de Dios*, o de *pasión de las cosas divinas*, que conduce al alma, por una serie de estados y de transformaciones, a experimentar en el fondo de sí misma el contacto de la deidad, y a "sentir la vida de Dios [2]".

[1] Santo Tomás, para designar el *pati divina*, dice ya "quasi-experiencia", ya "experiencia" (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue thomiste*, Nov.-Déc. 1928, p. 469-472; A. GARDEIL, *Ibid.*, Mai-Juin 1929, p. 272). Este *quasi* está ahí para mantener los privilegios de la transcendencia divina; no disminuye en nada lo que para nosotros tiene de propiamente experimental la contemplación infusa. Es claro que un conocimiento *absolutamente* inmediato y de consiguiente *perfectamente* experimental de Dios está reservado a la bienaventuranza. Pero más acá de este término un conocimiento verdaderamente, aunque imperfectamente inmediato, puede comenzar desde aquí abajo (véase más adelante, p. 33, nota 41); por eso hechas las debidas reservas, se permite como lo observa el P. Gardeil, usar libremente palabras como "experiencia", "experimental", así como, por otra parte, lo hace con suma frecuencia un Juan de santo Tomás.

[2] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de Amor Viva*, canción 1, verso 1, Silv., IV, p. 10 (112) [p. 776, n. 6, dic. Silv., un volumen, Burgos, 1931; en adelante citaremos entre corchetes esta edición además de la obra en 4 volúmenes, de Silverio.]

Por otra parte, el supremo grado de lo inferior llega hasta el borde de lo superior: si cuando estudiamos las relaciones de la experiencia científica y de la filosofía, al decir "filosofía", se ha de pensar sobre todo en la filosofía de la naturaleza, en el presente capítulo, por el contrario, debemos pensar principalmente, al usar ese término, en la metafísica.

2. Conviene distinguir —esto es fundamental— tres sabidurías propiamente dichas. Ante todo, la sabiduría se define diciendo que es un saber supremo, de objeto universal, que juzga las cosas por los primeros principios.

La primera de estas sabidurías, y la menos excelsa, es la sabiduría *metafísica:* ciencia suprema del orden puramente racional o natural. Se eleva partiendo de las cosas visibles cuya razón última investiga, y llega al reconocimiento racional de la existencia de Dios, causa primera y autor de la naturaleza. Dios, en efecto, puede ser conocido en su existencia y perfecciones, en su unidad y simplicidad, en su distinción real y absoluta respecto al mundo, por la razón que parte de las criaturas —*τοῖς ποιήμασιν*[3]— se eleva por la vía de la causalidad hasta el Principio primero de todo el ser[4].

El conocimiento de Dios así procurado por la razón constituye la filosofía primera, metafísica o "teología natural", como decía Aristóteles. Es un conocimiento ananoético o por analogía, lo cual es muy distinto de un conocimiento metafórico. Se vale, para conocer a Dios, de nociones que vamos a buscar en las cosas, y que concebimos, por lo mismo, de un *modo* limitado según están realizadas en las cosas crea-

[3] San Pablo, *a los Romanos* 1, 20.

[4] Este punto ha sido, como se sabe, objeto de una definición de la Iglesia en el Concilio Vaticano (Denz.-Bannw., 1785, 1806), precisada todavía más tarde por Pío X: "Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* [Rom. 1, 20], hoc est, per *visibilia* creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse . . ." ["Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido y también ser demostrado por la luz de la razón natural *mediante las cosas que fueron creadas* (a los Romanos 1, 20), es a saber, por las obras *visibles* de la creación, a modo de causa por los efectos."] (*Ibid.*, 2145.)

das, pero que, *en sí mismas*, en su significado, no envuelven limitación o imperfección, y que pueden, en consecuencia, convenir en sentido propio, intrínsecamente, tanto al Increado como a lo creado: conocimiento prismatizado por las criaturas, pero verídico.

Nunca santo Tomás —preciso es decirlo— consideró la inteligencia humana como reducida de suyo a la ciencia de lo sensible, a la cual se agregaría, a modo de ilusoria prolongación, un conocimiento metafórico de las cosas invisibles y espirituales. Esta irrisoria interpretación que a veces se oye formular —porque los vocablos soportan todo—, es una desfiguración radical de su pensamiento. Si nuestra inteligencia está directamente ordenada, en cuanto humana, al ser tal cual está concretado en las cosas sensibles, sigue estando, en cuanto inteligencia, ordenada al ser en toda su amplitud; y el ser percibido en las cosas sensibles es ya un objeto de pensamiento que transciende lo sensible y constriñe al espíritu a concebir una zona de ser desligada de los límites de lo sensible y a buscar en esta zona las supremas razones de todo lo demás. De esta suerte, nuestra ordenación natural al ser de las cosas situadas en el mismo plano que nosotros es como un cebo, un lazo que nos arrastra hacia un plano superior; desde el punto de vista del conocimiento especulativo, como desde el de la ética, es menester decir con Aristóteles que la naturaleza humana exige, por lo que hay de principal en ella, a saber por el *νοῦς*, ir hacia lo que está por encima del hombre.

La metafísica no puede percibir la esencia divina en sí misma; sin embargo conoce a Dios en verdad, en el espejo partido de las perfecciones transcendentales analógicamente comunes al Increado y a lo creado, y en donde capta, según el modo imperfecto propio de las cosas finitas, realidades que, llevadas al estado puro y desbordando todos nuestros conceptos, preexisten en la incomprehensible simplicidad del Infinito.

3. Sobre esta sabiduría de orden natural, metafísica o teología natural, está la ciencia de los misterios revelados, la *teología* propiamente dicha, que desenvuelve racionalmente, se-

gún el modo discursivo que nos es natural, las verdades virtualmente comprendidas en el depósito revelado. Como procede según el modo y los encadenamientos de la razón, pero arraigada en la fe, de la cual recibe sus principios, tomados de la ciencia de Dios, su luz propia no es la luz de la sola razón, sino la luz de la razón iluminada por la fe. A causa de esto su certeza es de suyo superior a la de la metafísica.

Ella tiene por objeto [5], no a Dios referido por las criaturas, a Dios como causa primera o autor del orden natural, sino a Dios cuya esencia y vida íntima son un misterio inaccesible a la sola razón; no a Dios en lo que la razón descubre en El de analógicamente común con los otros seres, sino a Dios en lo que posee con propiedad absoluta, en lo que a El sólo pertenece; *deitas ut sic* ["la deidad como tal"], dicen los teólogos. A ese Dios que será conocido cara a cara en la visión beatífica.

4. La deidad como tal, que se halla sobre el ser y sobre toda perfección concebible, Dios considerado según su esencia propia y su vida íntima, *sub ratione suae propiae quidditatis* [6] ["bajo la razón de su propia quididad"], la interioridad, digamos así, o la *ipseidad* de Dios: he ahí un objeto común a la visión de los bienaventurados, a la virtud teologal de la fe y a la teología. Mas estas tres miradas alcanzan ese mismo objeto de tres maneras, bajo tres razones formales diferentes.

La visión beatífica lo conoce POR y EN *su esencia misma, sicuti in se est,* [7] ["según lo que El es en sí"], de una manera

[5] Para evitar complicar inútilmente el vocabulario, no tenemos en cuenta aquí la distinción establecida por los escolásticos entre el *subjectum* y el *objectum* de una ciencia. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 11 (Vivès, t. I).

[6] CAYETANO, *in Sum. theol.*, I, 1, 7: "Deus secundum ipsam rationem deitatis", ["Dios según la razón misma de la deidad"], JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.* in I. P., q. 1, disp. 2, a. 11, n. 4 (Vivès, t. I). Dios, en razón misma de su deidad, *sub ratione deitatis,* es el objeto *primero* de la visión beatífica, de la fe y de la teología, como también de la sabiduría infusa. Estas, no obstante, tienen también por objeto las criaturas, pero en cuanto referidas a Dios, y de consiguiente como objeto secundario.

[7] Santo Tomás emplea también la expresión *secundum quod in se est*. Cf. *Summa,* II-II, 1, 2, ad 3; 8, 2.

adecuada a lo que Él es, sin intermedio de criatura ni idea alguna. Es *scire de Deo quid est*, "conocer la esencia de Dios en sí misma". "Entonces —dice san Pablo—, conoceré a la manera como yo soy conocido [8]", y san Juan: "Le veremos como Él es, *sicuti est*, καθώς ἐστιν [9]. En la visión la ipseidad divina será percibida tal cual es.

La fe, sustituto aquí abajo de la visión y comienzo de la vida eterna, conoce este mismo objeto SIN VERLO, dando en la oscuridad una adhesión infalible a lo que de ella misma ha revelado la Verdad primera. Virtud esencialmente sobrenatural, suprarracional, porque su motivo formal, *Veritas prima revelans* ["la verdad primera revelante"], es también esencialmente sobrenatural; conoce así, de una manera muy imperfecta, la única posible para la comunicación a la raza humana del tesoro revelado, lo mismo que ven en Dios El mismo y los bienaventurados. Al adherirse al testimonio de la Verdad primera, percibe sin verla, la intimidad, la ipseidad misma de Dios, *Deus secundum propriam quidditatem* ["Dios según su propia quididad"] [10]. Tal es el objeto en que ella termina, la *cosa* en que se detiene [11] y en la que queda asegurada por la revelación.

[8] *A los Corintios* 13, 12. Sobre este término de san Pablo, véase el Anejo VIII, p. 350.

[9] JUAN 3, 2.

[10] CAYETANO, *loc. cit.*

[11] *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* ["el acto del creyente no termina en la fórmula, sino en la cosa"] *(Summa,* II-II, 1, 2, ad 2). Cf. *ibid.*, 1, 6, ad 2. *De Verit.*, 14, 8, ad 5 "Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic. per hoc quod compositioni factae, tanquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum." ["La verdad divina, aunque en sí es simple, es objeto de la fe; pero es captada por el entendimiento según su modo propio, a saber, por vía de composición; y así porque asiente a la composición hecha, como a verdadera, tiende como a su objeto a la verdad primera; y así nada impide que la verdad primera sea el objeto de la fe, aunque haya en su fórmula composición y complejidad."] Porque la fe se termina así en la quididad misma de Dios tomada *secundum seipsam*, ["en sí misma"] y según su indivisibilidad, es preciso decir que la razón con sus solas fuerzas (desnuda de toda fe, aun implícita), cuando conoce ciertas verdades de orden natural comprendidas en las

Mas esta comunicación la recibe envuelta en los signos del lenguaje y de los conceptos humanos. ¿Y cómo podríamos entenderla de otra manera? Dios quiere que le entendamos: por eso habla nuestro idioma. Tales medios de transmisión de la verdad divina, tales enunciados conceptuales por donde nos llega la luz increada —y que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, que por su jefe ve lo que creemos, y a la que asiste el Espíritu de Dios, pule con estricta exactitud—, constituyen el medio por el cual la fe se nos ofrece y del que ella usa para alcanzar la deidad; son, como dice san Juan de la Cruz, su *plateada capa exterior* mediante la cual el espíritu toca al oro puro de la realidad divina. Digamos que es ése su objeto, contemplado no ya del lado de la misma cosa creída, *ex parte ipsius rei creditae*, sino del lado de los *signos* o *medios* de que se vale el espíritu que cree, *ex parte credentis*, ["por parte del creyente"] [12].

verdades de la fe, como la existencia y la unidad de Dios, no aprehende sin embargo bajo ningún aspecto y de ninguna manera el objeto de la fe. "Quia, ut Philosophus dicit in IX Metaph., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter." ["Porque, como dice el Filósofo en el libro IX de la Metafísica, en las cosas simples el defecto de la cognición está sólo en no aprehender totalmente."] (*Summa*, II-II, 2, 2, ad 3.)

[12] "Objectum fidei duplicitur considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa, de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum por modum enuntiabilis . . .

"In symbolo tanguntur ea, de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide." ["El objeto de la fe puede ser considerado de dos modos: el primero por parte de la misma cosa creída; y así el objeto de la fe es algo incomplejo, a saber la misma cosa acerca de la cual se tiene fe. El segundo, por parte del creyente; y según esto el objeto de la fe es algo complejo a modo de una proposición . . .

En el Símbolo se mencionan aquellas cosas de las cuales se tiene fe, en cuanto en ellas se termina el acto del creyente, como aparece por el modo mismo de hablar: pero el acto del creyente no termina en la proposición, sino en el contenido: pues no formamos juicios sino para tener mediante ellos conocimiento de las cosas; así es en la ciencia y también en la fe."] SANTO TOMÁS, *Summa*, II-II, 1, 2, corp. et ad 2.

Como se ve, el conocimiento por analogía vuelve a manifestarse aquí en cierto modo, en la misma medida en que la revelación usa de signos humanos. No se presenta como determinando la misma formalidad primera bajo la cual se constituye en objeto la cosa conocida, que es Dios, percibido en razón de su ipseidad misma, de su constitutivo propio, y no, como en la metafísica, en razón de su analogía con las cosas. Aparece tan sólo en cuanto a los signos y medios que ponen tal objeto a nuestro alcance. Para expresar el misterio de la Trinidad será preciso usar las nociones de Padre, Hijo, Espíritu, generación, procesión, naturaleza, persona, las cuales nos son proporcionadas primero por las criaturas, y Dios mismo, al hacerse manifestar por el Hijo que está en su seno y por la Iglesia que guarda y explicita la palabra del Hijo, reúne en las fórmulas dogmáticas; conceptos analógicos de los que se vale la luz propia de la fe, *lumen infusum fidei,* que es algo más "formal", que ellos, más secreta y vitalmente sobrenatural, para alcanzar la intimidad de Dios.

Es necesario, lo hemos observado al final del capítulo v (Tomo I), distinguir bien esta función de la analogía en el dominio de la fe y su empleo en el dominio de la metafísica. Hay aquí una diferencia capital sobre la que no se insiste siempre lo suficiente. En la metafísica la analogía constituye la forma misma y la regla del conocimiento. Dios no es alcanzado en razón de su naturaleza incomunicable y de su ipseidad, según la indivisibilidad de su purísima y simplicísima esencia, sino sólo según lo que se manifiesta en los reflejos, por otra parte verídicos, y en las participaciones analógicas que de él nos brindan las cosas proporcionadas a nuestra razón. Su esencia no es percibida como tal, sino sólo en cuanto a las criaturas hablan por sí mismas acerca de ella a nuestra inteligencia. Así, no sólo es humano el modo de conocer: también el objeto mismo, en cuanto propuesto al espíritu y constituído como término del conocimiento, *(sub ratione primi entis,* "en cuanto ser primero"), es captado en cuanto que condesciende, por decirlo así, a la humana razón por el espejo de las cosas sensibles y por la analogía del

ser [13]. La metafísica tiene su sede en la cúspide del mundo creado, y desde ahí mira, sin verlo en sí mismo, el foco inaccesible hacia el que convergen todas las perfecciones creadas y cuya purísima luz no percibe sino descompuesta en la multiplicidad de estas perfecciones. La fe se instala en ese mismo foco, en el corazón del Increado, pero Dios le ha cerrado los ojos; y le describe su misterio por las imágenes de las criaturas que ella recuerda haber visto aquí abajo. Se llega hasta la divinidad como tal, pero no se la ve ni puede ser percibida más que por las analogías que Dios escoge dentro de lo creado para ilustrarnos acerca de ella.

A causa de estos medios ananoéticos, esto no es todavía conocer la esencia divina en sí misma, *scire tantum de Deo quia est* ["saber de Dios nada más que su existencia"] [14]; y sin embargo es ya, en cuanto a la realidad percibida, conocer a Dios en razón misma de su esencia, o según su propia esencia. En otras palabras: la sobreanalogía de la fe acomoda a nuestra flaqueza un conocimiento cuya regla formal *(veritas prima revelans,* ["la Verdad primera revelante"]) es absolutamente superior. Y así hay para la fe una sorprendente desproporción, una dislocación, me atrevo a decir, entre el *objeto* terminativo mismo o la realidad conocida, que es Dios en razón misma de su interioridad, de su indivisible y santísima esencia, revelada en el testimonio de la Verdad primera, y el *modo* de conocimiento que permanece proporcionado a nuestra naturaleza [15]. Porque su objeto formal es esencialmente sobrehumano y humano en cambio su modo de conocer, la fe se esforzará en sobrepasar ese modo, como

[13] Por eso en todo conocimiento adquirido por nuestras propias fuerzas, la formalidad primera bajo la cual el objeto se constituye como tal es correlativa a nuestra manera de pensar y del mismo grado que ella.

[14] Cf. en el tomo I: cap. v, pp. 362-364; 382 y en este tomo: Anejo III.

[15] Es así porque la fe es un conocimiento revelado. *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* ["A Dios nadie le vió jamás: el Unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le declaró"] (JUAN, 1, 18). Aquí la primera formalidad bajo la cual el objeto se constituye como tal se refiere no a nuestra manera de conocer, sino al mismo Revelante y a su manera propia de conocer. Es así cómo la fe y la teología son conocimientos subalternados a la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

lo podremos observar en seguida; y a diferencia de la metafísica, encenderá de suyo en el alma, al menos radicalmente, un deseo incondicional de la contemplación mística propiamente dicha, que está contenida en su esfera propia y que, sin embargo, ella por sí sola no alcanza a procurar [16].

5. Ahora, este Dios de la fe, la Deidad como tal, no vista sino creída, percibida en el testimonio de la Verdad primera y mediante las definiciones dogmáticas, es también el objeto de la teología; ésta lo considera desde el punto de vista de la "revelación virtual", como se dice, a saber, de las consecuencias que la razón, iluminada por la fe, puede deducir de los principios formalmente revelados.

No es ésta la oportunidad para detenernos en largas disquisiciones respecto a la naturaleza de la sabiduría teológica. Pero sí importa observar que ésta difiere totalmente de una simple aplicación de la filosofía a las materias de la revelación: concepción en verdad monstruosa, pues sometería el dato revelado a una luz puramente humana y subordinaría la sabiduría teológica a la filosofía.[17] No hay ciencia o

[16] Cf. SANTO TOMÁS, *de Verit.*, 14, 2: "Unde oportet quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae eternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. XVII, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem..." ["Para que el hombre se ordene al bien de la vida eterna, es necesario se realice cierta incoación de esa vida en aquel a quien le es prometida repetidas veces. Mas la vida eterna consiste en el pleno conocimiento de Dios, como aparece claro en san Juan, 17, 3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a tí sólo Dios verdadero.* Por eso es menester que se verifique en nosotros cierto comienzo de este conocimiento sobrenatural; y este comienzo se lleva a cabo por la fe..."] *Ibid.*, ad 1: "Fides est prima inchoatio et fundamentum quoddam totius spiritualis vitæ" ["La fe es el primer comienzo y cierto fundamento de toda la vida espiritual"]. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, II-II, q. 1, disp. 2, a. 1, n. 9 (Vivès, t. VII, p. 28): "Fides importat motum quemdam intellectus ad visionem in qua quietatur" ["La fe lleva consigo cierto movimiento del entendimiento hacia la visión en la cual descansa y se aquieta".].

[17] Cf. nuestro *Songe de Descartes*, cap. III. Sobre las relaciones de la teología y de la fe, véase también F. MARIN SOLA, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924.

sabiduría auténtica si una virtud intelectual no proporciona en el alma la luz de discernimiento y de juicio en el grado propio del objeto. A un objeto constituído por las profundidades de lo divinamente revelado en cuanto explorables por la razón, debe necesariamente responder como luz en el alma, no la luz de la filosofía, sino una luz proporcionada, la de la fe sobrenatural que asume y dirige el movimiento natural de la razón y su modo natural de saber. La teología no es, pues, una simple aplicación de la razón natural y de la filosofía al dato revelado; es una elucidación del dato revelado por la fe vitalmente unida a la razón, que progresa en la medida de la razón y se arma de filosofía. Por eso la filosofía, lejos de subordinar la teología a su dominio, es propiamente "sierva" de la teología en el uso inmanente que la teología hace de ella. La teología es libre respecto a las doctrinas filosóficas; es ella la que entre estas doctrinas escoge la que ha de ser en sus manos el mejor instrumento de verdad. Y si un teólogo pierde la fe teologal, puede conservar aún toda la maquinaria y la organización conceptual de su ciencia; conserva a ésta como algo muerto en su espíritu, ha perdido su luz propia; tanto puede llamársele teólogo como hombre a un cadáver.

VISIÓN BEATÍFICA		visto por su esencia *(sicuti est)*		Dios según su vida propia *(sub ratione deitatis)*
FE	y dones del Espíritu Santo (sabiduría mística)	experimentado	atestiguado por la Verdad primera	
	sola	formalmente revelado		
	y razón (sabiduría teológica)	virtualmente revelado		
RAZÓN	(sabiduría metafísica)	mostrado por sus efectos		Dios como causa primera *(sub ratione primi entis)*

En resumen, la Deidad misma como vista o conocida qui-

ditativamente, es el objeto de la ciencia [18] de los bienaventurados. La Deidad misma como creída y formalmente revelada, es el objeto de la fe. La Deidad misma como creída y virtualmente revelada, es el objeto de la teología.

6. Hemos dicho que sobre la sabiduría metafísica está la sabiduría teológica. Por encima de ésta se halla por fin la sabiduría infusa, que se llama también teología mística, y consiste en conocer el objeto esencialmente sobrenatural de la fe y de la teología, la Deidad como tal, *según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural*. Se trata entonces, según la profunda expresión de Dionisio, no ya sólo de aprehender, sino de "sufrir" las cosas divinas: de conocer a Dios por experiencia, en el silencio de toda criatura y de toda representación, y según una *manera* de conocer proporcionada, en la medida de lo posible aquí abajo, al objeto conocido. Para esto no basta la fe sola: es menester que ella sea perfeccionada en su modo de obrar por los dones del Espíritu Santo, por el don de inteligencia y sobre todo por el de sabiduría. He aquí la experiencia mística, de orden sobrenatural, cuyas condiciones debemos ahora examinar.

II

La gracia santificante

7. Si queremos puntualizar como conviene las relaciones mutuas existentes entre la experiencia mística y la filosofía y preguntarnos en particular si es posible una experiencia mística de orden natural, nos es preciso comenzar por el examen de la experiencia mística de orden sobrenatural, atestiguada por todos los santos, y cuya realidad y autenticidad son ciertas, y encauzar nuestro estudio, no de una manera empírica y exterior, sino científica, señalando las razones de ser [19]. Para esto es estrictamente indispensable recurrir a la teología, ya que son esencialmente insuficientes para un objeto sobrenatural los medios de pensar de la sola filosofía

[18] El objeto *primero*. Cf. p. 14, nota 6.
[19] Véase más adelante el Anejo V, § 1.

y su léxico. Se comprenderá, pues, por qué debíamos comenzar por una exposición de orden teológico, tomada de santo Tomás de Aquino y de sus más fieles intérpretes, en la cual, a fin de tratar de la experiencia mística y sobrenatural científicamente o según sus principios intrínsecos, trasladándonos de los principios remotos y radicales a los principios próximos, nos será menester considerar brevemente: ante todo las condiciones primeras, de orden ontológico, de tal experiencia, es decir, la gracia santificante y la inhabitación de las divinas personas en el alma que se halla en estado de gracia: y luego, en el orden del ejercicio o de la operación, la manera como esta experiencia se efectúa y los medios de que ella se vale: es decir, los dones del Espíritu Santo y el conocimiento por connaturalidad, fruto de la caridad.

8. Toda la teología de la gracia santificante se apoya en la palabra de san Pedro: la gracia nos hace "partícipes de la naturaleza divina", *consortes divinae naturae* [20]. ¿Cómo podemos hacernos así dioses por participación, comunicar en lo que es propio de solo Dios? ¿Cómo un sujeto finito puede participar *formalmente* de la naturaleza del Infinito?

Los tomistas responden: el alma es así infinitizada en el orden de la *relación al objeto*. Una participación formal de la deidad, que sería imposible si se tratara de poseer la deidad por esencia (que lo que no es de Dios reciba por esencia la esencia misma de Dios es un absurdo), es posible si se trata de tener la deidad por objeto: que quien no es Dios sea elevado, en el fondo y raíz misma de su ser y en las energías de donde proceden sus operaciones, a tener por objeto de inteligencia y de amor a Dios mismo tal cual El se ve y se ama, es algo imposible a las solas fuerzas de la naturaleza; pero en ello no aparece ninguna imposibilidad absoluta. La gracia nos confiere sobrenaturalmente un poder radical de aprehender como objeto el Acto puro, una nueva raíz de operación espiritual cuyo objeto propio y especificativo es la esencia divina misma [21].

[20] "Θείας κοινωνοὶ φύσεως". II Petr., 1, 4.

[21] Cf. Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.*, I-II, q. 110, disp. 22, a. 1 (Vivès, t. VI, p. 790 ss.).

Por la visión intuitiva de la esencia divina, la criatura beatificada recibirá —sin sombra de panteísmo—, infinitamente más de lo que puede soñar el panteísmo más audaz: Dios mismo infinitamente transcendente, no el miserable Dios-ídolo mezclado con el ser de las cosas y fruto de nuestros esfuerzos que imaginan el panteísmo y la filosofía del *devenir,* sino el verdadero Dios, que se basta eternamente a sí mismo, eternamente bienaventurado en la trinidad de las Personas; la criatura por la visión llega a ser el mismo verdadero Dios, pero en el orden de la unión inmaterial que se efectúa por el Acto intelectual, no en el orden de la sustancia.

La gracia santificante es una cualidad inherente, un "hábito entitativo", que es el germen riquísimo —puesto en nosotros desde aquí abajo a modo de naturaleza o de *principio radical*—, de esa operación que es la visión beatífica. Don primero del amor, don perfectamente gratuito, es ella una nueva naturaleza espiritual injertada en la esencia misma de nuestra alma, y que exige como algo debido el ver a Dios tal como El se ve. Como nuestra naturaleza pensante tiene por objeto proporcionado el ser de las cosas materiales como nosotros, como la naturaleza angélica tiene por objeto proporcionado las esencias espirituales, este principio espiritual sobrenatural tiene por objeto connatural el Sobrenatural subsistente, nos hace proporcionados en el fondo de nuestro ser a un objeto esencialmente divino; no florecerá sin duda en visión sino al fin, pero ya florece desde aquí abajo en caridad, la cual es en la tierra *la misma* que en el cielo, aunque en un estado imperfecto, porque exige de suyo dimanar de la visión, y sólo procede aquí abajo de la fe como de un suplemento de la visión [22]. Y con la caridad y para la caridad, su propiedad inseparable, esta nueva naturaleza desarrolla en nosotros todo un organismo de energías sobrenaturales: virtudes teologales de esperanza y de fe, dones del Espíritu Santo, virtudes morales infusas, que establecen nuestra conversación en el cielo.

[22] JUAN DE SANTO TOMÁS, *ibid.*, I-II, q. 72, disp. 17, a. 3, n. 28 (Vivès, t. VI, p. 564).

9. He aquí cómo la gracia, aun dejándonos —en el orden del ser— infinitamente distantes del Acto puro [23], es en el orden de las operaciones espirituales y de la relación al objeto una participación formal de la naturaleza divina: "una semilla de Dios", *semen Dei* [24]. Nada aquí es metafórico ni simplemente moral; es una realidad "física", como dicen los teólogos, es decir, ontológica, todo lo que hay de más positivo y eficiente, la más sólida de las realidades. Para concebir una idea bastante perfecta de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, que se halla en el corazón mismo de la fe católica, el hombre debe situarse en el punto de vista de esta radical transfiguración que nos torna verdaderamente hijos de Dios y nos hace vivir *modo aeterno* la vida misma del Eterno. Si tuviéramos una idea suficientemente elevada de la gracia, muchos deslizamientos hacia el naturalismo se tornarían imposibles. Sucede que se confunde más o menos, como lo hacía Leibnitz, el reino de la gracia con el reino de los espíritus. Es un error capital.

Hay un orden espiritual, metafísico, situado más allá de la naturaleza sensible, en donde vive no sólo el metafísico sino también el poeta, y que está por encima de toda la máquina y de todas las leyes del universo de los cuerpos. A este orden pertenece lo que arraiga en lo más oculto de la personalidad, la actividad moral y libre, y más generalmente voluntaria, en cuanto por ella un espíritu se contiene a sí mismo: como tal ella no es una parte de este universo (por esto los ángeles no saben naturalmente los secretos de los corazones) [25]; ella emerge por encima de todo el universo creado, sensible y suprasensible, tomado precisamente como *artefactum*, como obra de arte. Mas este mundo de los espíritus y de la libertad, lejos de envolver por sí mismo

[23] En este sentido fué definido en el IV Concilio de Letrán, a propósito precisamente de la gracia: "Inter Creatorem et creaturam non potest esse tanta similitudo quin sit semper major dissimilitudo notanda" ["Entre el Creador y la criatura no puede haber tanta similitud como para que la mayor disimilitud llegue a pasar siempre inadvertida."] (Denz.-Bannw., 432).

[24] JUAN, 1, 3.

[25] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I. P., q. 58, disp. 22, a. 3 (Vivès, t. IV).

una participación formal de la deidad, es de suyo la cúspide de la naturaleza entendida en el sentido completamente general de lo que tiene su consistencia propia, precisamente en cuanto distinta de Dios, y sigue siendo, en tanto no es gratuitamente sobreelevado, un mundo tan sólo natural; hay todavía una distancia infinita entre este orden y el de la gracia, el cual transciende no sólo la naturaleza sensible, sino toda naturaleza creada y creable, y todo ejercicio solamente natural de la libertad; la caridad está infinitamente más arriba del más perfecto espíritu creado que lo que se halla éste sobre el mundo de los cuerpos; el acto de fe o de amor de un niño va infinitamente más lejos, es incomparablemente más precioso, más eficaz y vigoroso que el acto natural más brillante del más elevado de los ángeles. La frase célebre de Pascal sobre los tres órdenes expresa una verdad elemental del cristianismo. *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi* ["El bien de la gracia de uno sólo es mayor que el bien de la naturaleza de todo el universo"] [26].

Hemos indicado las razones teológicas de esta verdad fundamental. La gracia nos ordena a la visión de la esencia divina, de la Deidad misma, que está por encima del ser, mientras que por naturaleza no estamos ordenados sino al conocimiento del ser en general, y ante todo, del ser de las cosas sensibles.

Se ve, pues, cuánto peligro habría en mezclar, por poco que fuera, estos dos objetos formales. Correríamos el riesgo de confundir nuestra intelectualidad de naturaleza y nuestra intelectualidad de gracia.

Sin duda, por nuestra naturaleza misma de seres racionales, somos *proporcionables* a la esencia divina como objeto de visión. Pero no somos *proporcionados* a ella sino por la gracia: es propio de la gracia proporcionarnos a ella, radicalmente por ella misma, de un modo próximo por la luz de la gloria. Y esto es enteramente sobrenatural. Tal proporcionabilidad no es sino la potencia obediencial de nuestra alma respecto al primer Agente.

En las operaciones sobrenaturales hay dos actividades unidas, pero no yuxtapuestas; la de la naturaleza no comienza

[26] SANTO TOMÁS, *Summa*, I-II, 113, 9, ad 2.

en su esfera lo que la gracia terminaría en la suya, sino que desde el comienzo obra como elevada. Si la naturaleza y la gracia *se dividieran* las funciones en la operación sobrenatural, en la visión de Dios en el cielo, en el acto de las virtudes teologales aquí abajo, habría entonces adición mecánica. No. Precisamente porque nuestra esencia misma y nuestros mismos poderes naturales de acción son docilidad y potencialidad respecto a Dios, los actos sobrenaturales emanan del fondo de nuestro ser, desde los más íntimos repliegues de nuestra alma y de nuestras facultades, pero *como* sobreelevadas por la gracia y por sus energías, *como* conducidas por estas cualidades infusas a posibilidades absolutamente inaccesibles a su sola naturaleza.

La inhabitación de las divinas Personas en el alma

10. El efecto de nuestra elevación al estado de gracia es un nuevo modo de presencia de Dios en nosotros, lo que llaman los teólogos la misión de las divinas Personas y la habitación de la Trinidad en el alma.

Dios está presente en nosotros, en lo más íntimo de nuestro ser, como en lo más íntimo de todas las cosas, por su inmensidad, o en virtud de su eficiencia infinita, porque en cada instante nos da el ser y el obrar.

Mas, aquí se trata de una presencia muy distinta de la común presencia de inmensidad. Se trata de una presencia especial, absolutamente propia de las almas en estado de gracia [27].

[27] "Divinae Personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam: sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum: secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde, secundum solam gratiam gratum fa-

Esta presencia especial presupone sin duda la presencia de inmensidad y no sería posible sin ella; pero de suyo, y según sus propias exigencias, es una presencia *real* y *física* (ontológica) de Dios en el fondo de nosotros.

¿Cómo? ¿En razón de qué? En razón de *objeto*. No ya en cuanto principio eficiente cuya causalidad primera da el ser a todo en el alma, sino en cuanto término hacia el cual está interiormente encaminada, vuelta, convertida, ordenada como a un objeto de conocimiento y de amor —y agreguemos en seguida, porque es la clave de toda la cuestión—, no de un conocimiento y de un amor cualquiera, no, sino de un conocimiento y de un amor fruitivos, experimenta-

cientem mittitur et procedit temporaliter Persona divina. Similiter, illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina Persona est solum secundum gratiam gratum facientem." ["Una Persona divina puede ser enviada en cuanto existe en otro de una manera nueva; y ser dada, en cuanto es poseída por otro. Mas nada de esto puede efectuarse sino por la gracia santificante. Pues hay un modo común por el cual Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia: como la causa en los efectos que participan de su bondad. Pero por sobre este modo común, hay uno especial, que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que Dios está como lo conocido en el que conoce y el amado en el amante. Y porque la criatura racional llega al mismo Dios por su operación conociendo y amando, según este modo especial se dice no sólo que Dios está en la criatura racional, sino que habita en ella como en su templo. Así pues ningún otro efecto puede ser la razón por la cual la Persona divina esté en la criatura racional de una manera nueva, a no ser la gracia santificante. En conclusión, una Persona divina es enviada y procede en el tiempo tan sólo según la gracia santificante. Del mismo modo, decimos que tenemos libremente aquello de lo cual podemos usar o disfrutar libremente. Mas tener la potestad de disfrutar de una divina Persona es sólo según la gracia santificante."] SANTO TOMÁS, *Summa*, I, 43, 3.

Esta cuestión de la presencia de gracia y de la inhabitación de la Trinidad en el alma se halla magníficamente ilustrada por JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3 (Vivès, t. IV). A estas páginas, como a los artículos de santo Tomás sobre la misión de las divinas Personas *(in I Sent.*, dist. 14, q. 1 y 2; *Summa* I, 43), debemos dirigirnos como a la fuente doctrinal esencial. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, pp. 74-76; pp. 238-256; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, *Revue thomiste*, nov.-dic. 1928, pp. 449 y ss.

les [28], que nos dan la posesión de Dios, nos unen a El realmente y no a distancia. Porque si las Personas divinas se nos dan, es para que las poseamos, es con el fin de ser *para nosotros:* [29] el don de Dios es tal que nos pone en estado, según el término de santo Tomás, de disfrutar libremente de las divinas Personas [30]. ¿Y sería esto posible si ellas no estuvieran en nosotros real, ontológicamente presentes y ofreciéndose en lo íntimo de nuestro ser?

[28] "Novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia ut objectum experimentaliter cognoscibile et fruibile intra animam." ["Dios se vuelve presente de una nueva manera mediante la gracia como objeto experimentalmente cognoscible y fruitivo dentro del alma."] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3, n. 10 (Vivès, t. IV).

[29] "In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus, non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque est creaturae ad Deum, sed oportet quod referatur ad ipsum sicut ad habitum; *quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo.* Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae Personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod Spiritus sanctus dicitur pignus hereditatis nostrae." ["En la procesión del Espíritu Santo, en cuanto hablamos aquí, es a saber, en cuanto cierra en sí la infusión del Espíritu, no basta que haya una nueva relación como toda la que une la criatura con Dios, sino es menester que se refiera a El como a una cosa poseída; *pues lo que se da a alguien es en cierto modo poseído por éste.* Pero una Persona divina no puede ser poseída por nosotros sino a modo de fruto perfecto, y así es poseída por el don de la gloria, o como fruto imperfecto, según sucede con el don de la gracia santificante; o mejor, como aquello por lo cual nos unimos a algo fruitivo, por cuanto las mismas divinas Personas al grabar en cierta manera su propio sello en nuestras almas, dejan en ellas algunos dones de los que formalmente disfrutamos, es a saber, el amor y la sabiduría; por lo cual el Espíritu Santo se dice que es prenda de nuestra herencia."] SANTO TOMÁS, *in I. Sent.*, disp. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

"Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur." ["Por el don de la gracia santificante la criatura racional es perfeccionada no sólo para usar libremente del don creado, sino para disfrutar de la Persona divina misma."] *Summa,* I, 43, 3, ad 1. Cf. *ibid.*, ad 2.

11. Indudablemente, el hombre gozará de esta posesión perfecta sólo en la vida futura y por la visión. Pero Dios no se nos daría ahora como objeto de fruición si esta donación hubiera de permanecer al presente letra muerta y quedar reservada totalmente para la vida futura. *Carissimi, nunc filii Dei sumus*, dice san Juan [31], "somos hijos de Dios, desde ahora". "¿Por ventura no sabéis que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo que habita en vosotros, el cual habéis recibido de Dios, y que ya no sois más de vosotros mismos? [32]. Ahora es cuando comienza la vida eterna. Se inicia aquí abajo, debe aumentar de continuo hasta la disolución del cuerpo, a fin de realizar precisamente por la experiencia mística y la contemplación infusa, en cuanto es po-

[31] JUAN 3, 2. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs.* I. P., q. 8, disp. 8, a. 6 (Vivès, t. III): "Hic autem est unio ista fruitionis inchoata, et imperfecta. Vere tamen ratione illius dicitur Deus, non solum communi modo suae immensitatis et contactu operationis esse in anima, sed per modum inhabitantis, et amici, et conviventis et finis possessi. Nec solum hoc intelligitur fieri in gloria, sed etiam hic quando datur gratia; tum quia invisibilis missio Personarum, per quam Spiritus Sanctus personaliter datur, et non solum dona ejus, non solum fit in gloria, sed etiam quando fit sanctificatio in gratia, vel aliquod speciale augmentum (ut dicit div. Thomas, q. 43, a. 6), tum etiam quia I ad Cor. 3, ubi dicit Apostolus: *Templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis*, statim: *si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.* Loquitur ergo Apostolus de statu in quo potest hoc templum violari, qui est status viae et non patriae." ["Mas aquí se lleva a cabo la unión fruitiva, pero en sus comienzos, de un modo imperfecto. Con todo, por razón de esa unión se dice en verdad que Dios está en el alma no sólo por el modo común de su inmensidad y por el contacto de su operación, sino como huésped, amigo, comensal y fin poseído. Y no hay que entender que esto sólo se efectúa en la gloria, sino también aquí cuando se da la gracia; ya porque la invisible misión de las Personas, por la cual se nos da personalmente el Espíritu Santo, y no tan sólo sus dones, no tiene lugar únicamente en la gloria, sino también cuando somos santificados por la gracia o por algún aumento especial (como dice santo Tomás, q. 43, a. 6); ya también porque en la I a los Corintios, 3, en donde dice el Apóstol: *¿No sabéis que vosotros sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?*, agrega en seguida: *si alguno profanare el templo de Dios, Dios le perderá.* Habla pues el Apóstol de un estado en el cual se puede violar este templo, a saber, el estado de tránsito, y no el de la patria del cielo."]

[32] SAN PABLO, *I a los Corintios* 6, 19.

sible en esta tierra, en la noche de la fe, *en donde no ha aparecido todavía lo que seremos* [33], esa posesión de Dios a la cual está esencialmente ordenada la gracia santificante.

Así se echa de ver que la experiencia mística y la contemplación infusa aparecen como el término normal de derecho de la vida de la gracia, como la cúspide puede decirse, hacia la cual tiende toda la vida humana: pues en este mundo caído y rescatado, en donde la gracia ejerce presión de todas partes, la vida humana tiende a la vida cristiana, puesto que todo hombre pertenece por derecho a Cristo, cabeza del género humano; y la vida cristiana, a su vez, tiende, como acabamos de decirlo, a la vida mística.

Los dones del Espíritu Santo

12. La gracia santificante y la habitación de Dios en el alma en estado de gracia: he ahí los fundamentos ontológicos, los primeros principios de la experiencia mística.

¿Cuáles son los principios próximos de ésta? En otras palabras, ¿cómo se realiza?

Para efectuar este análisis teológico deben ante todo retener nuestra atención dos caracteres de esta experiencia. En primer lugar, es un conocimiento de modo sobrehumano. En segundo lugar es un conocimiento por connaturalidad.

Es un conocimiento de modo sobrehumano y sobrenatural. El modo humano y natural de conocer (natural, *mutandis mutandis,* aun al ángel), consiste en conocer por ideas o conceptos, y en consecuencia, en lo concerniente a las cosas divinas, por la analogía de las realidades creadas sobre las cuales se mide la manera de significar de nuestros conceptos. Por eso la fe, aunque aprehende a Dios según su interioridad misma y su vida propia, *secundum suam propriam quidditatem* ["según su propia quididad"], no lo percibe así sino a distancia y no es sino un conocimiento mediato, enigmático, como dice san Pablo [34], por cuanto usa para ello, como lo observamos ya, medios formales proporcionados a nuestro

[33] JUAN, *loc. cit.*
[34] *I a los Cor.* 13, 12.

modo natural de conocer, conceptos y fórmulas conceptuales, nociones analógicas o más bien sobreanalógicas.

Para conocer a Dios sin distancia, en cuanto es aquí abajo posible, trasponiendo el modo humano y natural de los conceptos (y de consiguiente, como con insistencia lo expresa san Juan de la Cruz, renunciando a toda concepción distinta y a todo conocimiento claro [35]), es preciso, en consecuencia, absolutamente no sólo una moción sobrenatural, sino una regulación objetiva superior, en otros términos, una inspiración especial del Espíritu Santo. La experiencia mística es un conocimiento sobrenaturalmente *inspirado*.

Por otra parte, si es verdad que la experiencia mística está en la línea normal del desenvolvimiento de la vida de la gracia, es menester que haya en el alma en estado de gracia velas dispuestas a henchirse con el aura del cielo, disposiciones permanentes o hábitos —dicho en lenguaje escolástico— que aseguren la posibilidad, normal de derecho, de llegar a ese conocimiento inspirado. Tales son los dones del Espíritu Santo, cuyo oficio propio es hacer al alma *muy móvil* a la inspiración divina. (Asimismo, de una manera mucho más general, santo Tomás enseña que estos dones son necesarios a la vida cristiana [36], puesto que la razón no podría ser primer principio suficiente para usar de poderes suprarracionales y divinos por su objeto, como son las virtudes teologales. Somos como niños a los cuales se les habría dado un arte sobrenatural, un pincel para pintar en el cielo. Es menester que Dios mismo le lleve la mano y guíe sus pinceladas.)

La experiencia mística es, por consiguiente, un conocimiento de modo sobrehumano, que supone una inspiración especial de Dios, y es procurado por los dones del Espíritu Santo, al menos por aquellos que conciernen en especial al conocimiento, por los dones infusos de inteligencia y de sabiduría.

[35] Porque es bien evidente que conocer a Dios *sin distancia* y a la vez *claramente* no puede llevarse a cabo sino en la visión beatífica. Mientras dure la espera, la noche debe crecer en la medida que disminuye la distancia. "Cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a él." (San Juan de la Cruz, *Cántico*, canción 1, seg. red., Silv., III, 203).

[36] *Summa*, I-II, 68, 2.

El conocimiento por connaturalidad

13. Tiene además un segundo carácter: es un conocimiento por connaturalidad.

Hay dos medios, dice santo Tomás [37], de juzgar por ejemplo, de las cosas de la castidad: tener en nuestra inteligencia la ciencia moral, que crea en nosotros una proporción intelectual a las verdades concernientes a esta virtud, y que, si se nos interroga sobre ella, nos hace responder con exactitud consultando puramente el objeto; o tener en nuestras facultades de deseo la virtud misma de la castidad, tener esta virtud encarnada, arraigada en nosotros, lo que nos permite responder con precisión, no ya por ciencia sino por instinto, consultando nuestra inclinación, nuestra connaturalidad con la castidad.

Frente a Dios, no hay otro medio que sobrepuje al conocimiento por conceptos, que usar para conocerlo de nuestra propia connaturalidad, de nuestro co-nacimiento, ["co-naissance"] como diría Claudel, o co-natividad con El.

¿Qué cosa nos connaturaliza radicalmente con Dios? La gracia santificante, por la cual somos hechos *consortes divinae naturae* ["partícipes de la naturaleza divina"]. Y ¿qué es lo que hace pasar al acto, lo que hace florecer en actualidad operativa esta connaturalidad radical? La caridad. Somos connaturalizados con Dios por la caridad. Esta no es un amor cualquiera; supone la gracia santificante, de la cual es la propiedad, y alcanza a Dios como realmente presente en nosotros a modo de don, de amigo, y de eterno convidado. Además, ella lo alcanza inmediatamente en cuanto Dios, en su deidad misma, en su vida absolutamente propia e íntima con la que nos hará felices; ella lo ama en El mismo y por El mismo [38].

14. Para ahondar en los comentarios que al respecto nos legaron teólogos como Juan de santo Tomás [39] o José del

[37] *Ibid.*, II-II, 45, 2; cf. I, 1, 6, ad 3.

[38] Cf. los textos de santo Tomás citados más adelante, pp. 48-49 y cap. III, §§ 10 y 11.

[39] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp.

Espíritu Santo [40], necesitaríamos largas exposiciones. Contentémonos con un breve resumen.

Ya que las cosas divinas están íntimamente unidas a nosotros, han llegado a ser nuestras, a arraigarse en nosotros por el amor de caridad, es propio del don de sabiduría valerse de este amor mismo, de la caridad infusa, para convertirla, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo, en la condición de *medio objetivo* de conocimiento, de *objectum quo* en términos escolásticos [41], de tal suerte que lo que experimentamos

18 (Vivès, t. IV). Traducido al francés por Raïssa Maritain con el título *Les Dons du Saint-Esprit*, Juvisy, 1930.

[40] Cf. JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, ed. nova (a P. Fr. Anastasio a S. Paulo), Brujas, 1925 y años ss., t. II, disp. XII y XIII.

[41] "Et sic affectus transit in conditionem objecti" ["Y así el afecto pasa a la condición de objeto"], JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 4, n. 11.

Decimos que bajo la especial inspiración del Espíritu Santo el amor pasa así al lado del objeto, o que reviste una condición objetiva, no para ser él mismo objeto conocido, sino medio de conocimiento u *objectum quo* (Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6 éd., t. II, p. 112-113; *Revue thomiste*, nov.-dic., p. 1928, pp. 465-466; A. GARDEIL, *Structure*, t. II, p. 248; *Revue thomiste*, mai-juin 1929, p. 272-273). Lo que aquí llamamos *objectum quo*, no es la caridad ni la sabiduría tomadas como hábitos; son pasiones actualmente sufridas por el alma, efectos actuales que sirven de medio actual de conocimiento bajo la iluminación del Espíritu Santo. Así Dios es conocido todavía *por sus efectos* (tiene que ser de este modo por cuanto no se le ve por su esencia), pero estos efectos no son ya cosas u objetos antes conocidos de donde el alma se eleva a Dios por un proceso ananoético como en el conocimiento que se verifica de un modo humano, en el cual Dios es conocido *por la espalda*, como dice san Juan de la Cruz *(Cántico*, canción 32 [19], [p. 595], véase cap. III, § 15, última nota); son como toques de connaturalidad sentidos en acto bajo la luz del Espíritu Santo, por los cuales se sufren las mismas cosas divinas. En resumen, el intermediario objetivo no es aquí ni una idea infusa, ni un principio de inferencia; es el amor actual infuso, que ha pasado bajo la iluminación del Espíritu Santo a la condición de *objectum quo*, en el cual y por el cual se efectúa un contacto sentido entre Dios y el alma: "Spiritus testimonium reddit spiritui nostro *per effectum amoris filialis*, quem in nobis facit" ["El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu *por el afecto del amor filial* que crea en nosotros"], (SANTO TOMÁS, *in Ep. ad Rom.*, 8, 16). Cuando el alma se ha tornado toda amor, sin que nada en ella ponga obstáculo a la luz del Espíritu Santo, y detiene

no es sólo nuestro amor de Dios, sino que es a Dios mismo por nuestro amor. Escribe Juan de santo Tomás: "En virtud misma del don que Dios nos hace de Sí propio y de la unión que el amor experimenta, la sabiduría mística alcanza las cosas divinas, más unidas a nosotros por el amor, más inmediatamente tocadas y gustadas, y nos hace percibir que lo que es así sentido en la afección es más elevado y excelente que toda consideración de las virtudes cognoscitivas" [42]. Y también: "La fe en su oscuridad aprehende a Dios como permaneciendo en cierta manera a distancia, pues tiene por objeto lo que no se ve. Pero la caridad posee inmediatamente a Dios en sí mismo, uniéndose íntimamente a aquello mismo que está oculto en la fe. Y así, aunque la fe regula el amor y la unión a Dios, en cuanto propone el objeto, sin embargo, en virtud de esa unión por la cual el amor se adhiere inme-

su conocimiento en sí misma, se transforma toda ella en un medio de percibir a Dios por cierto tacto y gusto espirituales. De tal manera que Dios, al ser conocido por sus efectos según ese modo sobrehumano, es conocido *inmediatamente* o "por su rostro", como dice san Juan de la Cruz *(loc. cit.)*, puesto que los efectos creados ya no se conocen aquí a manera de un *quod* en donde es dado leer, como en un espejo, una semejanza de Dios, sino solamente como un *quo* o un medio de captar a Dios en sí mismo. No hay desde luego un conocimiento absolutamente inmediato (la visión beatífica es la única que está en este caso), sino un conocimiento verdaderamente, aunque imperfectamente, inmediato de Dios, sin tránsito de un "quod" creado conocido antes al "quod" divino, de suerte que a Dios no solamente se lo percibe aquí sin razonamiento a la manera como la sustancia es vista "per accidens", sino que se lo toca y experimenta oscuramente, hasta el punto de que los místicos, al hablar de los más altos grados de la experiencia y de la unión, pueden describir a ésta como ciertos "toques sustanciales" y como un "contacto entre sustancias desnudas, es a saber, entre el alma y la divinidad" (San Juan de la Cruz, véase más adelante, cap. III, § 15, nota 51).

Si todavía fuera menester expresarnos con más precisión, diríamos que el amor infuso y los toques de connaturalidad de que hablamos no son de suyo "signos formales" o puros *in quo* de intelección, como el concepto, sino que bajo la iluminación del Espíritu Santo, se hallan desempeñando de hecho un papel comparable al del signo formal, y esto es posible porque no se trata de un conocimiento claro, sino de un conocimiento enteramente experimental, oscuro, apofático, que une el alma a Dios como escondido, *quasi ignoto.*

[42] Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18 a. 4, n. 9 y 15. Trad. franc., cap. IV, pp. 138-139 y 143.

diatamente a Dios, la inteligencia es elevada por una cierta experiencia afectiva a juzgar las cosas divinas de una manera más alta que la que le proporciona por sí sola la oscuridad de la fe; penetra, en efecto, y conoce que hay algo *más oculto* en las cosas de la fe que cuanto le manifiesta la fe misma, encontrando en ellas más cosas que amar y más cosas que gustar en el amor; y con ese *algo más* que el amor le hace experimentar que se oculta allí, la inteligencia juzga más elevadamente las cosas divinas, bajo un instinto especial del Espíritu Santo" [43].

Texto precioso que nos muestra cómo la sabiduría mística juzga de las cosas de Dios por una experiencia afectiva que conduce hacia aquello mismo que se oculta en la fe: esta sabiduría secreta lo experimenta en la medida misma en que la realidad divina permanece para nosotros encubierta —absolutamente transcendente en relación a toda idea creada. ¡Vos sois verdaderamente un Dios escondido, un Dios salvador: tanto más salvador y vivificante cuanto más escondido! El alma desea estas tinieblas de la fe porque no ignora su fecundidad, porque sabe y siente que sólo en ellas puede gustar íntimamente y juzgar por experiencia de las profundidades de su Dios. Tenemos aquí una de las raíces teológicas de la doctrina de san Juan de la Cruz. "Dicho queda, oh alma, el modo que te conviene tener para hallar al Esposo en tu escondrijo, pero si lo quieres volver a oír, oye una palabra llena de sustancia y verdad inaccesible: es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerte de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son los mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes allá a lo escondido de Dios . . . [44]. Está escondido y tú no te escondes también para hallarle y sentirle; porque el que ha de hallar una cosa escondida, tan a lo escondido y hasta lo escondido donde ella está ha de entrar, y cuando la halla, él también está escondido como ella . . . [45]. Siempre le has de tener por es-

[43] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ibid.*, n. 14. Trad. franc., cap. IV, p. 142-143.

[44] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico*, canción 1, Silv., III, p. 201-202 [p. 502, 11].

[45] *Ibid.*, p. 200 [p. 500, 9].

condido, y le has de servir escondido en escondido . . ." [46].

Así pues, en definitiva, la inspiración del Espíritu Santo, para hacernos juzgar de las cosas divinas bajo una regulación superior, bajo una razón formal nueva, usa de la connaturalidad de la caridad; de esa manera percibimos, en la oscuridad de la fe, no sólo un objeto absolutamente sobrenatural, la ipseidad divina en cuanto tal, como hace por sí sola la fe teologal, sino también según un modo de conocer asimismo sobrehumano y sobrenatural.

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati . . .

["Vemos un resplandor inefable, una luz interminable . . ."] [47].

Dando por supuesto que no hablamos aquí de una experiencia perfecta —ella está reservada a la patria—, sino de una experiencia iniciada, que no tiene jamas su punto de perfección y saciedad en esta vida, digamos que en virtud de la unión afectiva que le es propia, con Dios habitando en nosotros, la caridad, bajo la moción del Espíritu Santo, hace experimentar y conocer posesivamente, sin distancia alguna —por la percepción suprarracional del don de Sabiduría—, a ese Dios que mediante la gracia se había hecho presente en el fondo del alma como don, como objeto de experiencia y de fruición posible; el anhelo inscrito en la naturaleza misma de la gracia santificante, que consiste en llegar al goce experimental de Dios, lo realiza aquí abajo la sabiduría mística.

He aquí lo que los teólogos nos autorizan a decir sobre este misterio recóndito, que es la experiencia de las cosas divinas.

Fides illustrata donis [48]

15. Se verifica aquí la realidad de una experiencia —si el término experiencia significa conocimiento de un objeto como presente—, en donde el alma sufre una acción ejercida

[46] *Ibid.*, p. 203 [p. 503, 12].
[47] Himno de la Transfiguración.
[48] ["La fe ilustrada por los dones."].

por El sobre ella, y percibe en razón de esta pasión actualmente sufrida. Es una obra vital, meritoria y libre, pero en donde el alma no se mueve a sí misma (en cuanto "moverse a sí mismo" significa encaminarse, pasar a un acto en virtud de un acto anterior [48 bis]), en donde ella es movida y puesta en actividad inmanente por la sola gracia operante de Dios, como instrumento viviente del Espíritu Santo que la eleva a una regulación más alta, en la suspensión de su manera humana de obrar: por eso los místicos la describen como una pasividad y un no obrar. Tal experiencia puede llamarse inmediata en cuanto no se efectúa por intermedio de ninguna imagen de las criaturas, puesto que ella transciende el modo de los conceptos y de la analogía. Pero no lo es en el sentido de que no es la visión de la esencia divina, sino que todavía, como enseña santa Teresa [49], Dios es conocido *por sus efectos*, es decir, por los mismos efectos que El produce en la afección y en la raíz misma de las potencias, y que son como un gusto o como un tacto por el cual El es espiritualmente padecido en la oscuridad de la fe [50].

[48 *bis*] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, I-II, 9, 3, ad 1. Pero el alma continúa "moviéndose a sí misma" por cuanto el acto que brota de ella bajo el influjo de la gracia operante, procede según la espontaneidad y la inmanencia propias de la vida, y procede libremente, como fruto del dominio que su voluntad tiene sobre sí misma, *pudiendo* no ser realizado.

[49] Cf. su *Vida* por ella misma, cap. XXVII: "Entiéndese que está allí Dios por los efectos que, como digo, hace al alma" (*Obras*, Silv., en un volumen, Burgos, 1922, p. 200, n. 4). Santa Teresa habla aquí de la "presencia de Dios que se siente muchas veces en especial los que tienen oración de unión y quietud", y que ella opone a la visión intelectual de la humanidad del Cristo. Pero esta palabra vale para todos los grados de la experiencia mística de la deidad, con tal que se entienda bien que en los grados más altos no hay la menor *inferencia* de los efectos a la Causa, sino conocimiento inmediato de Esta en aquéllos.

[50] Véase anteriormente, p. 33, nota 41. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 y 17: "Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita contactus Dei quo sentitur experimentaliter, et ut objectum conjunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur et experimentaliter manifestetur, eo quod *unctio ejus docet nos de omni-*

Por otra parte, ¿qué llegan a ser aquí los conceptos? No son suprimidos, lo que sería contrario a la naturaleza misma de nuestra inteligencia, que ha menester de ellos para hallarse en acto. Están pues ahí; pero todos los conceptos distintos guardan silencio, duermen, como los apóstoles en el huerto de los Olivos. Y los conceptos confusos que intervienen, y que pueden permanecer completamente inadvertidos, no desempeñan sino una función material. Quiero decir que, si la experiencia mística pasa por ellos, no es como por un medio formal de conocer que mide y regula el conocimiento; pasa por ellos sin ser medida por ellos, como por condiciones requeridas por parte del sujeto; por eso pueden ser tan confusos, tan indistintos, tan poco discernibles como se quiera: su medio formal y su regla están en otra parte. Es la connaturalidad de caridad la que, bajo la moción del Espíritu Santo, desempeña la función formal. La luz propia de la contemplación infusa no viene sino del ardor del amor que alumbra en la noche. Por eso esta sabiduría suprema, este conocimiento sobrenatural de amor, que, como dice san Juan de la Cruz, podemos comparar con una cálida luz [51], es descrita como una renuncia al saber y una ignorancia, *un rayo de tinieblas para la inteligencia*, según la expresión de Dionisio. Contemplación apofática o "negativa", dice también el mismo, que nos une espiritualmente "al Dios desco-

bus, ut dicitur I Joannis, IV. Haec cognitio experimentalis datur etiamsi res intuitive non videatur in se, sufficit quod per proprios effectus, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive ejus substantiam non videamus." ["Así como el contacto del alma mediante el cual se siente experimentalmente, aunque en su sustancia no se ve, es una información y animación que torna vivo y animado al cuerpo, así el contacto de Dios por el cual lo sentimos experimentalmente y como un objeto unido, aun antes de verlo intuitivamente en sí, es un contacto de una operación íntima por el que obra en la intimidad del corazón, de tal manera que es sentido y se manifiesta experimentalmente, pues *su unción nos enseña todas las cosas*, como se lee en san Juan, I Epístola, 4. Este conocimiento experimental se da igualmente, aunque no se vea la cosa intuitivamente en sí; basta que se la sienta por sus efectos propios, a modo de contacto y vivificación, así como conocemos experimentalmente nuestra alma, aunque intuitivamente no veamos su sustancia."]

[51] Cf. más adelante, cap. III, fin del § 20.

nocido" y superior a todo conocimiento, *Deo ignoto.* Comprendemos en fin que la sabiduría mística, que gusta y sufre en el amor aquello mismo que la fe percibe como oculto, nos hace juzgar y estimar de un modo mejor lo que conocemos por la fe, pero no nos descubre ningún objeto de conocimiento que la fe no alcanzaría. Ella perfecciona la fe en cuanto al modo de conocer, no en cuanto al objeto conocido. Y ¿cómo podría ir en este orden más lejos que la fe, que capta la intimidad como tal, la vida propia y oculta de Dios? Es el Dios de la fe el que es experimentado aquí abajo por su resonancia y su arraigo en el amor, como es el Dios de la visión el que, al mismo tiempo que visto, será gustado así en la vida futura, pues la experiencia mística comenzada aquí abajo continuará en la patria.

Cuando en el acto de la contemplación infusa el don de sabiduría libera a la fe, bajo la operación de Dios, del modo humano de los conceptos y de la analogía —no digo ¡de las fórmulas conceptuales que expresan la verdad revelada!, sino del uso actual de tal fórmula conceptual distinta como medio formal de conocer—, suprime en cierta manera, no por la visión, sino por la experiencia del amor, esa distancia del objeto, que existe con la fe sola. Entonces, como lo demuestra José del Espíritu Santo [52], es la fe misma la que —percibiendo su objeto bajo una modalidad formal nueva debida al don de sabiduría o de inteligencia, y de la cual ella es incapaz por sí sola—, se torna sabrosa y penetrante [53], ha-

[52] "Fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem" ["La fe ilustrada por los dones es un hábito que engendra próximamente la divina contemplación"], *Curs. theol. mystico-schol.*, t. II, disp. 13, q. 1, 3, n. 15. Véase más adelante el Anejo V, § 4.

[53] "Santo Tomás (III, 55, 2, ad 1) dice que la fe de los apóstoles, viendo a Cristo resucitado, era *fides oculata* ["provista de ojos"], una fe que veía [...]. En la contemplación hay una especie de *fides oculata* en otro sentido, una fe que se ha tornado como experimental, no por la luz sensible de los ojos, sino por la luz sobrenatural del don de sabiduría, por la *iluminación especial* del Espíritu Santo *mediante el sabor y la connaturalidad del amor* [...]. Se puede decir que en la contemplación y por el don de sabiduría la fe recibe no positivamente ojos, pero sí como un *gusto* y un tacto..." R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6ª edición, t. II, [p. 110-111].

ciéndonos adherir por medios más puros y más perfectos sobrehumanos, a su objeto último, a la realidad divina, cuyo signo son las fórmulas conceptuales y que es poseída ahora en la unidad de espíritu: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* [54].

Buscar la experiencia mística fuera de la fe, imaginar una experiencia mística desligada de la fe teologal, es una ilusión desastrosa. La fe viva, ilustrada por los dones, es el principio mismo de esta experiencia, y para recordar la idea magistral de san Juan de la Cruz [55], que ningún comentario filosófico logrará borrar, es el único medio próximo y proporcionado de la unión mística.

III

Tránsito a ciertos problemas

16. Era menester insistir sobre estas consideraciones teológicas: es el único medio de saber de qué hablamos cuando hablamos de experiencias de las cosas divinas. Mas antes de iniciar el estudio de nuevos problemas, son necesarias ciertas explicaciones.

No hay para el hombre sino una espiritualidad en el sentido puro y simple, en la acepción *absoluta* del vocablo: la espiritualidad sobrenatural, la que da el Espíritu Santo y que haciendo de nuestra vida entera amor, la torna toda espíritu. En este sentido habla san Pablo del hombre espiritual, y oponiéndolo al hombre "animal" o psíquico, lo opone a todo lo que no pertenece al orden de la santidad. "El hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios; para él todas son una necedad, no puede entenderlas, puesto que se han de discernir por el Espíritu. Pero el hombre espiritual juzga de todo: y él no es juzgado por nadie. ¿Quién en efecto, ha conocido la sabiduría del Señor, para pretender asesorarlo? Mas nosotros tenemos la sabiduría de Cristo" [56]. El porqué de esto hemos intentado ya de-

[54] "Ο δὲ χολλώμενος τῷ χυρὶω ἐιν πνεῦ ά ἐστιν, ["el que se une al Señor es con El un solo espíritu"], *1 a los Corintios* 6, 17.

[55] Véase más adelante, cap. III, fin del § 16.

[56] "ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν ", San Pablo, *1 a los Corin-*

cirlo: "el hombre animal o natural recibe por los sentidos todo lo que le viene de afuera; por ellos, mediante la actividad del entendimiento, le llegan las ideas. La razón, que transciende los sentidos, trabaja sin embargo en la cantera de esos mismos sentidos. La filosofía, aun la más elevada, es siempre tributaria de sus materiales.

"Por eso el lenguaje místico no conoce sino dos términos: la vida según el sentido y la vida según el espíritu: los que duermen en sus sentidos y los que vigilan en el Espíritu Santo. Pues para nosotros no hay sino dos *fuentes:* los sentidos y el Espíritu de Dios.

"El hombre tiene un alma espiritual, pero ésta informa un cuerpo. Si se esfuerza por llegar a una vida totalmente espiritual, su razón no le basta para ello: sus intentos de angelismo fracasan siempre. Su única espiritualidad auténtica está ligada a la gracia y al Espíritu Santo" [57]; hablamos aquí de la espiritualidad pura y simplemente dicha, de la que se apodera del ser entero.

Mas el signo de lo espiritual puede marcar sólo una parte, un aspecto de nuestro ser o de nuestra vida: se trata entonces de *una cierta* espiritualidad, de una espiritualidad bajo cierto aspecto. Existe en este sentido una espiritualidad natural en múltiples grados y variadas formas, por la cual el alma humana atestigua su propia esencia: se la halla en el ejercicio especulativo de la inteligencia; por más torpe y pesada que sea, es una especie de espiritualidad, por ejemplo, la actividad propia del sabio y del filósofo, del matemático

tios, 2, 14-16. Cf. el comentario de santo Tomás sobre el mismo texto: "... In omnibus ille qui recte se habet, rectum judicium habet circa singula; ille autem qui in se rectitudinis defectum patitur, deficit etiam in judicando. Vigilans enim recte judicat et se vigilare et alium dormire; sed dormiens non habet rectum judicium de se, nec de vigilante ... Et ideo ab homine non spirituali spiritualis homo judicari non potest, sicut nec vigilans a dormiente." [Quien se comporta con rectitud en todas las cosas, juzga también rectamente acerca de cada una de ellas; mas el que sufre algún defecto en su rectitud, yerra también al juzgar. Quien está despierto juzga rectamente que vigila y que otro duerme; pero quien duerme no juzga rectamente acerca de sí mismo, ni acerca del que vigila ... Igualmente el hombre espiritual no puede ser juzgado por el hombre no espiritual, así como el que vigila no puede ser juzgado por el que duerme."]

[57] *Dialogues*, 6e nº de Chroniques du *Roseau d'Or*, 1928, p. 28.

y del lógico; se la encuentra también en el ejercicio práctico de la inteligencia, porque la voluntad es, como el entendimiento, una facultad espiritual, y no hay libertad ni virtud sin cierta espiritualidad; y es ella la que anima secretamente el más humilde esfuerzo del labrador o del artesano cuando trata de imponer a las cosas de la tierra la forma de la razón. Mas en la vida moral como en la metafísica o la poesía (del poeta o del músico, o de cualquier otro creador de formas), esta espiritualidad natural se destaca con sus caracteres propios cuando pasa al hombre una inspiración que, por descender de arriba [58] o por subir de abajo, permanece o puede permanecer sin embargo de orden natural [59]. En sus estados

[58] Reproducimos aquí una nota de nuestra obra *Réponse a Jean Cocteau* (pp. 58-59): Aristóteles, o mejor el autor de la Etica a Eudemo, escribía: "Se preguntará quizá si es la buena fortuna de alguien la que le hace desear lo que ha menester y cuando lo ha menester. Sin reflexionar, deliberar o aconsejarse, le sucede que piensa y quiere lo que más le conviene. ¿Cuál es la causa de esto, sino la buena fortuna? ¿Pero qué es ella, en sí misma, y cómo puede proporcionar tan felices inspiraciones? Esto equivale a preguntarse cuál es el principio superior de los movimientos del alma. Ahora bien, es evidente que Dios, que es el principio del universo, lo es también el del alma. Todas las cosas son movidas por él, que se halla presente en nosotros... El principio de la razón no es la razón, sino algo superior. Ahora bien, ¿qué cosa es superior a la razón y a la inteligencia, sino Dios? Por eso decían los antiguos: Bienaventurados los que, sin deliberar, son impulsados a obrar bien. Ello no viene de su voluntad, sino de un principio presente en ellos, que es superior a su inteligencia y a su voluntad... Y hasta algunos bajo una inspiración divina prevén el porvenir."

Esta moción especial de Dios en el orden natural no es reconocida sólo por los filósofos antiguos; también la reconocen los teólogos. Copio aquí la sinopsis compuesta por el P. Garrigou-Lagrange clasificando los diversos modos de moción divina *(Vie Spirituelle*, juillet 1923, p. 419):

- Nuestro espíritu es movido por Dios
  - en el orden natural
    - a querer la beatitud en general
    - a determinarse a
      - tal bien verdadero
      - o a un bien aparente
    - *por una inspiración especial*, por ejemplo de orden poético o filosófico
  - en el orden sobrenatural
    - a convertirse a Dios, fin último sobrenatural
    - a determinarse al uso de las virtudes infusas, por una inspiración especial a la cual los dones del Espíritu Santo nos hacen dóciles.

[59] Sobre el problema de la espiritualidad natural cf. la obra de

más elevados aparece ligada al amor natural de Dios que, si bien inscrito en el fondo de nuestro ser, no puede sin embargo por sí solo establecer su reino sobre nuestro querer (se precisan para ello la gracia y la caridad); y entonces se asemeja a un como reflejo, a una como nostalgia de la espiritualidad completa de aquellos que son llamados por san Pablo los "perfectos" y los "hijos de Dios".

Pensamos en particular —lo hemos indicado ya en el capítulo anterior—, que toda verdadera metafísica está penetrada por una aspiración mística; parece, y volveremos sobre ello a su tiempo, que en definitiva el deseo —ineficaz— de conocer la Causa primera en su esencia arde como un fuego secreto en el corazón del metafísico; él no sabe lo que así desea; el filósofo como tal no tiene ni siquiera la idea de la visión beatífica, ni de lo que Dios ha preparado para los que le aman. Tal deseo es un deseo místico natural.

17. Por otra parte —si se toma el vocablo *contemplación* en un sentido más amplio, como una meditación concentrada—, hay una "contemplación" natural, la del filósofo, la cual, dice Alberto Magno, "es para la perfección del que contempla, y por consiguiente se detiene en el entendimiento", sin "pasar al corazón por el amor".

Contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplantis, et ideo sistit in intellectu, et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio Sanctorum est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei: idcirco, non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem[60].

Tal "contemplación de los filósofos", si no penetra en el

CHARLES DU BOS, *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, cuyos primeros capítulos, admirablemente penetrantes, han aparecido en *Vigile* (1 y 4 cahiers 1930, 4 cahier 1931).

[60] *De adhaerendo Deo*, cap. IX. "La contemplación de los Filósofos es por la perfección del que contempla, y por eso se detiene en el entendimiento, y así el fin de aquéllos es el conocimiento del entendimiento. Pero la contemplación de los Santos es por amor de Dios a quien contemplan: por lo mismo, no se detiene al final en el entendimiento por el conocimiento, sino que pasa al afecto por el amor." Después de haber atribuído por un tiempo este valioso opúsculo a Juan de Castel, la crítica reconoce de nuevo que tiene por autor

corazón por el amor —es decir, pues es preciso entender estos términos de un modo muy formal, si no avanza de suyo al paso de amor, *gressibus amoris*, y no procede, como ya se ha explicado, en virtud misma de la unión de amor (lo cual supone el amor de caridad)—, puede sin embargo ir unida a un amor natural del objeto contemplado y a una complacencia del corazón en él, que lo colorea de un tinte afectivo y experimental: y es, de suyo, algo muy distinto de la experiencia propiamente dicha, en que la distancia se suprime, y que no percibe sólo un objeto intelectualmente contemplado y coloreado de afectividad en razón de sus conveniencias con los deseos del alma, sino que palpa una realidad amorosamente contemplada, y dada y penetrada y conocida por el amor mismo con el que ella enciende al alma y en el que el alma se le une y se le entrega: entonces, como se ha dicho, el medio formal del conocimiento es la connaturalidad misma del amor bajo una inspiración y una iluminación especiales del Espíritu Santo: no obstante, en cuanto a los signos exteriores y aparentes por los cuales otro juzga de esas cosas, podrán aparecer entre ambos casos semejanzas extrínsecas.

Si junto con esto la "contemplación" natural de la que hablamos, cultivada por almas ganosas de perfección espiritual, utiliza los medios naturales de orden moral y ascético que la contemplación propiamente dicha presupone en situaciones normales, se comprende que el discernimiento sea entonces difícil, a pesar de la fundamental diversidad de las esencias, y aunque los criterios no falten. Así sabemos con toda certeza que el animal y el vegetal difieren esencialmente, pero al querer discernir si en tal caso se trata de uno o de otro, el biólogo podrá dudar. Observemos sólo aquí que, tomada al estado puro, la "contemplación de los filósofos" subsiste como el momento más elevado de la actividad racional y discursiva, propiamente humana, para la cual la estabilidad es siempre precaria, pues por naturaleza nosotros nos movemos de continuo; ella vuela, vuela sin reposo. No tiene ni la pasividad de inercia de los estados infranormales causados por el temperamento, la enfermedad o la imaginación (es

a san Alberto Magno. Cf. C. H. Scheeben, *Les Ecrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues*, *Revue thomiste*, mars-avril 1931, p. 260[3].

entonces una seudocontemplación que reposa y no vuela), ni la pasividad sobrenatural propia de la "contemplación de los santos" y que es en realidad actuación incomparablemente profunda, de donde resultarán para el alma una mayor flexibilidad y, a la vez, un mayor dominio de sí misma. En esta contemplación se vuela y se descansa a la vez: *et volabo et requiescam* . . . ["y volaré y descansaré"].

¿Hay una experiencia mística auténtica de orden natural?

18. Así admitimos de una parte la existencia de una "espiritualidad" natural (tomada la palabra en un sentido relativo), y por otra la de una "contemplación" natural (tomado el término en un sentido lato e impropio). Admitimos que hay un *deseo místico natural* o una aspiración natural a la contemplación mística, y que hay una *contemplación* (en el sentido lato) *natural,* la cual, no mística en sí misma, podrá por lo demás ser utilizada por este deseo místico engendrándose así un engaño.

Desbrozado ya el terreno, planteamos una cuestión muy diversa y que importa mucho más. Preguntamos: ¿hay una *contemplación mística de orden natural?* ¿hay una experiencia mística de orden natural? Evidentemente, si se da a la expresión "experiencia mística" un sentido vago, englobando las diversas analogías que de la contemplación infusa nos ofrece el orden natural, se podrá responder que sí, y nosotros responderemos así de buen grado. Es tiempo perdido detenerse en disputas sobre palabras. Pero así entendida la cuestión carecería de todo interés. Preguntamos: una experiencia mística *auténtica* y *propiamente dicha,* es decir, 1º) que no sea una falsificación o una ilusión, 2º que lleve a Dios mismo y nos haga sufrir la realidad divina—, un conocimiento experimental de Dios ¿es posible en el orden natural?

19. A esta pregunta debemos responder que no, de la manera más categórica. Se halla en juego aquí toda la distinción entre la naturaleza y la gracia.

La exposición teológica precedente nos ha permitido darnos cuenta de una verdad capital: ¿qué es lo propio de la

gracia, cualidad infusa en nosotros como una nueva naturaleza espiritual injertada en la primera y vuelta hacia Dios para verlo cara a cara? ¿Qué es lo propio de la presencia especial, en el alma justa, de las tres divinas Personas como don y objeto de fruición? *Hacer posible* una pasión de la realidad divina, una experiencia de las profundidades de Dios. ¿Qué es lo propio de los dones de inteligencia y de sabiduría que elevan la inteligencia, bajo la inspiración del Espíritu de Dios, para conocer en la fe el objeto mismo de ésta de un modo sobrehumano debido a la connaturalidad de la caridad? *Realizar* esta experiencia de Dios. Lo *propio*, pues, de lo sobrenatural es precisamente permitir un conocimiento experimental de Dios.

Admitir en el grado que sea, bajo las formas más simplemente esbozadas que se quiera, una experiencia auténtica de las profundidades de Dios sobre el plano natural, sería necesariamente:

o bien confundir nuestra intelectualidad de naturaleza, especificada por el ser en general, con nuestra intelectualidad de gracia, especificada por la esencia divina misma; o bien confundir la presencia de inmensidad, por la cual Dios está presente en todas las cosas en razón de su eficiencia creadora, con la inhabitación santa por la cual está especialmente presente, en calidad de objeto, en las almas en estado de gracia;

o también mezclar en un mismo concepto híbrido la sabiduría de orden natural (la sabiduría metafísica) y el don infuso de sabiduría;

o en fin atribuir al amor natural de Dios lo que exclusivamente pertenece a la caridad sobrenatural.

De todas maneras, sería confundir lo que es absolutamente propio de la gracia con lo que es propio de la naturaleza.

No hay ninguna "percepción inmediata" de Dios de orden natural; una contemplación mística (auténtica) de orden natural es una contradicción en los términos; una experiencia auténtica de las profundidades de Dios, un contacto sentido con Dios, un *pati divina*, no puede existir sino en el orden de la gracia santificante y por ella [60 bis].

[60 *bis*] Sobre la posibilidad de una experiencia mística natural que no tenga por objeto la experiencia de las profundidades de Dios, sino

Primera objeción

20. Dios es soberanamente inteligible, pues es soberanamente inmaterial, en acto puro de intelección de sí mismo. Y por eso está espiritualmente presente en nuestro espíritu. ¿No basta la presencia inmaterial de tal inteligible en un espíritu creado para que éste perciba al menos oscuramente a aquél?

21. No basta. (Si bastara, percibiríamos al menos confusamente el objeto formal de la visión beatífica, y hasta tendríamos desde aquí abajo la visión beatífica, porque se trata de percibir a Dios por su esencia, y esto no se efectúa oscuramente o a medias). Para que Dios esté presente *en calidad de objeto,* hace falta todavía una condición; es menester que el poder, la vitalidad subjetiva del espíritu creado sea proporcionada a este inteligible absolutamente transcendente. Y lo que así proporciona el espíritu creado a la esencia divina como objeto, es, en cuanto al principio radical de operación, la gracia santificante; en cuanto a los principios próximos de operación, el *lumen gloriae,* si se trata de una posesión perfecta, de la visión misma, —la fe viva con los dones del Espíritu Santo, si se trata de una posesión imperfecta y oscura tal cual puede existir aquí abajo.

Segunda objeción

22. Toda criatura, enseña santo Tomás [61], ama naturalmente a Dios más que a sí misma, aunque de una manera ineficaz en el hombre caído, que no puede sin la gracia encaminarse eficazmente hacia su verdadero fin. Hay así [62]

sólo la captación negativa de la existencia del *El,* véase nuestro estudio de la *Experiencia mística natural y el vacío,* capítulo III de nuestro "Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal" (trad. Derisi, ed. Dedebec, Bs. As., 1943). [Nota del autor para esta edición argentina.]

[61] *Summa,* I, 60, 5; I-II, 109, 3.

[62] La Iglesia ha definido este punto contra Bayo. Cf. la bula de San Pío V: "Ex omnibus afflictionibus." Denz-Bannw. n. 1034.

un amor natural de Dios, distinto de la caridad sobrenatural. ¿Por qué este amor natural no produciría en su orden, como la caridad en el sobrenatural, un conocimiento de Dios por connaturalidad?

23. Respondemos: connaturalidad quiere decir convenir en la misma naturaleza. Ahora bien; Dios es el sobrenatural subsistente; es absurdo suponer que podamos ser connaturalizados con el sobrenatural subsistente sin ser antes sobrenaturalizados nosotros mismos. Sólo la virtud teologal de la caridad, porque es un amor sobrenatural, nos connaturaliza con Dios. 1º) Ella supone la gracia santificante, que nos hace formalmente partícipes de la naturaleza divina. 2º) Ella alcanza a Dios como objeto de amor realmente presente en nosotros en razón de don [63], y como amigo de cuya vida y beatitud debemos participar. 3º) Porque procede de la fe sobrenatural, la cual alcanza, aunque oscuramente y desde lejos, a Dios según su esencia, y por otra parte porque no está sujeta, como las virtudes cognoscitivas, a percibir su objeto mediante signos conceptuales y en cuanto está por ellos en la inteligencia, antes bien porque alcanza y ama su objeto en cuanto existe en sí mismo, ella ama desde aquí abajo a Dios *inmediatamente* y *por sí mismo* (mientras que la fe no lo conoce así); ella ama a Dios en su divinidad misma, en el misterio propio de su vida íntima, de su esencia misma de Dios [64].

[63] "Amor charitatis est de eo quod jam habetur" [al amor de caridad tiene por objeto aquello que ya es poseído"], *Summa*. I-II, 66, 6: "Idem bonum est objectum charitatis est spei. Sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes. Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui" ["Un mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza. Pero la caridad importa unión con aquel bien, la esperanza, en cambio, cierta distancia de él. Por eso la caridad no considera ese bien arduo, como la esperanza. Aquello a lo cual ya se está unido, no reviste, en efecto, carácter de arduo"], *Ibid.*, II-II, 23 6, ad 3.

[64] "Deus qui in hac vita non potest per seipsum cognosci, potest per seipsum amari" ["Dios que no puede ser conocido por sí mismo en esta vida, puede ser amado por sí mismo"]. *Summa*, I-II, 27, 2, arg. 2; "Charitas viae inmediate Deo adhaeret" ["La caridad nos une a Dios inmediatamente desde esta vida"]. *Ibid.*, II-II, 27, 4, sed c.;

El amor natural de Dios no tiene ninguno de estos caracteres. Aun suponiéndolo capaz, lo que no es posible en nuestra naturaleza caída, de hacernos amar efectivamente a Dios por encima de todo, este amor, que procede de nuestra esencia de criaturas infinitamente distantes del Acto puro, que no puede constituir una amistad propiamente dicha entre el hombre y Dios [65], ni aprehender a Dios como realmente presente en nosotros a manera de don, que en fin, regulado como está por un conocimiento analógico en el que Dios no es conocido sino mediatizado por el ser transcendental —en cuanto primer Ser—, no puede amar a Dios sino mediatizado por el bien transcendental —en cuanto Bien Supremo y subsistente [66]—, este amor natural de Dios es incapaz de connaturalizarnos propiamente con las cosas divinas, y en consecuencia, de procurar un conocimiento de Dios por connaturalidad, una experiencia mística de las profundidades de Dios.

Sin duda, ya que el hombre ha sido creado, en el orden natural, a imagen y semejanza de su Hacedor, se puede muy bien admitir —al menos si uno se sitúa en la hipótesis del estado de naturaleza pura o de naturaleza íntegra, en donde habríamos podido amar a Dios, autor de nuestra naturaleza, eficazmente por encima de todo con nuestras solas fuerzas naturales—, se puede, digo, admitir muy bien que este amor natural, el cual se supone que ama a Dios sobre todas las

"Charitas Deum inmediate diligit" ["La caridad ama a Dios inmediatamente"], *ibid.*, corp; "Charitas est, quae diligendo, animam immediate Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis" ["La caridad es la que, amando, une a Dios inmediatamente, con el vínculo de una unión espiritual"]. *Ibid.*, ad 3.

[65] Una *amistad* propiamente dicha entre el hombre y Dios no es posible en el orden natural, y no puede existir sino con la gracia y la caridad. (SALMANTICENSES, *Curs. theol.*, t. XII *De Charitate*, disp. I, dub. 4. Cf. SANTO TOMÁS, *in III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 4; *Summa*, I-II, 65, 5; 109; 3, ad 1; II-II, 25, 2, ad 2; 3; 26, 1.)

[66] Dios es objeto de la beatitud sobrenatural y alcanzado inmediatamente por la caridad, no en cuanto Bien supremo, sino precisamente en cuanto Dios, según su deidad misma y su vida propia. "Naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas" ["El conocimiento natural no puede alcanzar a Dios en cuanto objeto de la beatitud, a la manera que tiende a El la esperanza y la caridad"], *Summa*, II-II, 4, 7.

cosas de una manera eficaz, crea una similitud activa, una especie de simpatía natural con Dios tal, que puede ser alcanzado partiendo de las criaturas. De ahí podrían seguirse ya una complacencia afectiva en el objeto racionalmente conocido, ya también, bajo una inspiración especial de orden natural, juicios sobre las perfecciones divinas a manera de inclinación y de instinto.

Habría aquí una muy notable analogía con la experiencia mística, pero que, como en las otras analogías, no merecería el nombre de tal. Porque no envolvería ninguna *experiencia* propiamente dicha de la realidad divina presente en nosotros, ninguna *pasión* de Dios sufrida en el alma, ningún *contacto sentido* con Dios, sino un conocimiento siempre esencialmente distante, aunque determinado por un modo afectivo. Y la conveniencia o simpatía natural de que acabamos de hablar no podría llamarse una verdadera connaturalidad con Dios: a menos de alterar todo el vocabulario, ese término debe reservarse a lo que es participación formal, y no sólo virtual, de la naturaleza divina [67], es decir, participación de Dios precisamente en cuanto Dios, en lo que El tiene con propiedad, y no en cuanto ejemplar de las criaturas.

24. Por lo demás, el estado de naturaleza pura o íntegra no existe; no se nos otorga de hecho la posibilidad de amar a Dios, autor de nuestra naturaleza, eficazmente sobre todas las cosas con nuestras solas fuerzas naturales. La hipótesis era ficticia y no interesaba a nuestro estado real.

Queda no obstante la posibilidad de un esbozo de esta semejanza natural de la experiencia mística por la vía del amor natural de Dios: tal amor, en efecto, por insuficiente que sea para hacernos preferir eficazmente a Dios sobre todas las cosas, puede sin embargo ser intenso y profundo, y hasta eficaz sobre el régimen de nuestros impulsos teóricos, si no sobre nuestra vida; podrá por consiguiente crear en el alma el esbozo de que hablamos, y ésta elevará a un grado más puro de inspiración y de espiritualidad natu-

[67] Por eso ninguna participación virtual de la naturaleza divina basta para fundar una amistad propiamente dicha entre el hombre y Dios (Cf. SALM. *loc. cit.*, 3, n. 50).

rales las diversas analogías naturales de la contemplación, de la que más adelante se tratará.

Tercera objeción

25. Hay escuelas místicas musulmanas, hindúes, budistas, etc. Pero la experiencia mística que ellas afirman tener no procede de la fe teologal. Debe ser entonces una experiencia mística natural.

26. Una cosa es cierta: si se encuentran ahí casos de experiencia mística auténtica, tales casos dimanan de la gracia divina y de la contemplación infusa, más o menos modificada en sus formas típicas por condiciones especiales de desarrollo, fuera del aflujo de las gracias sacramentales y del resplandor visible de la verdad revelada [68]. Y todo induce a pensar que se presentan tales casos, porque sabemos que personas no bautizadas, sin estar marcadas con el sello de la unidad para participar de la virtud de la Iglesia en la obra propia de ésta, que es la redención continuada, pueden sin embargo, recibiendo sin saberlo la vida sobrenatural de la misma sangre que en ella circula y del mismo Espíritu que la asiste, pertenecer invisiblemente a la Iglesia de Cristo, poseer la gracia santificante y, por lo mismo, la fe teologal [69]

[68] Aquel a quien por privilegio de nacimiento no ha sido otorgado un bien, con frecuencia estima más la parte que de éste ha podido adquirir. Muchos cristianos deben aprender en este punto lecciones de fidelidad de ciertos infieles. Pero por la misma razón el prestigio mismo que tiene la contemplación entre los espirituales *in partibus infidelium* ["entre los infieles"], los recursos que despliegan para escudriñar y traducir lo que han obtenido, hacen que a veces, en el caso en que la expresión poética iría más lejos que la experiencia, se pueda caer en error acerca del grado al que aquélla ha llegado. Por otra parte todo lo "físico" que prepara y acompaña a la contemplación (sin hablar de dones accidentales no pocas veces sospechosos), debe tener, allí donde la investigación humana es más prolija, un relieve particularmente intenso. Si estas maneras de ver son exactas, el caso de un Hallaj debería ser considerado como excepcional por su elevación y su pureza.

[69] Es decir adherirse de corazón a las dos primeras verdades del orden sobrenatural: (Existe Dios que quiere mi salvación y salva a quienes lo buscan: "sine fide imposibile est placere Deo; credere enim

y los dones infusos. Esta doctrina se halla confirmada por valiosas experiencias que se recogen en trabajos como los de

oportet accedentem ad Deum *quia est, et inquirentibus se remunerator sit*" ["Sin fe es imposible agradar a Dios; por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios *existe, y que es remunerador de los que le buscan*"], a los Hebreos 11, 6), y al menos implícitamente, por lo mismo, a las demás verdades contenidas de un modo confuso en estas dos primeras. Cf. el estudio del R. P. SCHULTES, *Fides implicita,* Pustet, Regensburg y Roma.

"El adulto no puede ser justificado sin creer de un modo o de otro, en la redención obrada por Cristo. Esta fe en Cristo Redentor admite tres estados o, si se quiere, tres grados diferentes: el conocimiento explícito de los misterios de la Encarnación y de la Redención, como los conocemos nosotros, los cristianos; la idea de un mediador que se interpone entre Dios y los hombres; en fin, la convicción de que Dios en su misericordia ha provisto en alguna manera a la salvación del género humano... Santo Tomás, hablando de los que vivieron antes de la venida de Cristo y se salvaron siguiendo la voz de su conciencia, dice: "Aunque no hubieran tenido la fe explícita (en el Mediador), la tuvieron no obstante implícita, en su fe en la divina providencia, creyendo que Dios salvaría a los hombres por los medios que fueran de su beneplácito." *(Summa,* II-II 2, 7, ad 3). De consiguiente, creer que Dios salva a los hombres por los medios que son de su agrado, es poseer una fe implícita en Cristo Redentor. Es difícil sostener que las condiciones han cambiado para quienes, habiendo vivido después de Cristo, no han oído jamás hablar de El." (ELISEO DE LA NATIVIDAD, *L'expérience mystique d'Ibn'Arabî est-elle surnaturelle?* Etudes Carmélitaines, oct. 1931, p. 163.)

Recordemos aquí que según la enseñanza de la Iglesia "Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (1 *Tim.*, 2, 4), licet non omnes salventur; Christus Jesus D. N., sicut nullus homo est, fuit et erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit et erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur..." ["Dios omnipotente quiere que *todos los hombres*, sin excepción, *se salven* (1ª Epístola a Timoteo 2, 4), aunque no todos se salvan; así como no hay ningún hombre, ni hubo ni habrá, cuya naturaleza no haya sido asumida en Cristo Jesús Señor nuestro, así tampoco hay ninguno, ni hubo ni habrá, por quien El no haya muerto; aunque no todos se rediman por el misterio de su pasión..."] (I Conc. de Chiersy, Denz-Bannw., 318-319; cf. Conc. de Trento, *ibid.*, 794-795). Apoyándose en la afirmación de San Pablo, a saber, que Cristo *murió por todos los hombres* (2 a los Corintios 5, 15), la Iglesia ha condenado las proposiciones siguientes: "Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse et sanguinem fudisse" ["Es semipelagiano sostener que Cristo murió y derramó su sangre por todos absolutamente" (D.-B. 1096], "Christus dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis

Luis Massignon [70] y de Asín Palacios [71] sobre el Islam, en los estudios consagrados en nuestros días al hassidismo [72], en los testimonios personales de un Mukerji [73] o de un padre Wallace acerca de la espiritualidad hindú [74], y hasta en los trabajos de los etnólogos contemporáneos sobre la oración de los hombres primitivos [75]. Y todo esto no es más que resultado de las primeras exploraciones [76] en un dominio complejo y difícil.

Al hablar así pensamos en algo muy distinto de un sincretismo y de una mística comparada fenomenista, ocupada en alejar las cosas del espíritu de su objeto esencial, en colocarlas

electis, sed pro omnibus et *solis fidelibus*" [Cristo se dió a sí mismo por nosotros en oblación a Dios, no por los electos solamente, sino por *todos los fieles y por sólo ellos*"], (1294); "Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum... ["Los Paganos, Judíos, herejes y otros semejantes no reciben ningún influjo de Jesucristo..." (1295); "Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia" ["Fuera de la Iglesia no se concede ninguna gracia"] (1379).

[70] LOUIS MASSIGNON, *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour-al-Hallaj, martyr mystique de l' Islam*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1922; *Le Dîwân d'al-Hallaj*, Journal asiatique, janvier-mars 1931 (Geuthner, 1931). Próximo a Al-Hallâj, héroe de la obra fundamental de Louis Massignon, puede considerarse un místico de la misma raza, Ayn al-Qudât al-Hamadâni, cuya *Sakwa* ha publicado M. J. M. Benabdeljalil (Journal asiatique, janvier-mars 1930), (Geuthner, 1930).

[71] MIGUEL ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado, estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Madrid, 1931. Parece que el caso de Abenarabí exige mucho más reservas que el de Al-Hallâj. La simple correspondencia material de los léxicos no permite pronunciarse, ni siquiera de un modo aproximado, sobre el valor de una experiencia mística.

[72] Cf. HORODETZKI, *Ha-Hassidout-ve-ha-Hassidim*, Berlin, 1922; MARTÍN BUBER, *Die Chassidischen Bücher*, 1928; JUAN DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu*, Paris, Plon, 1931.

[73] D. G. MUKERJI, *Le visage de mon frère*, Paris, Stock, 1929.

[74] W. WALLACE, *De l'Evangelisme au Catholicisme par la route des Indes*, Bruxelles, Dewit, 1921.

[75] W. SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, 2ª parte, 2 vol., Munich, 1929 (cf. el artículo de G. HORN, *Vie Spirituelle*, abril, 1931).

[76] Cf. LOUIS MASSIGNON, Trabajos citados arriba y más adelante cap. III, p. 150, fin de la nota; J. MARECHAL, *Etudes sur la Psychologie des mystiques*, t. I, *Alcan*, 1924; O. LACOMBE, *Orient et Occident*, Études carmelitaines, abril 1931. Y los trabajos en donde no falta, ni mucho menos, el espíritu constructivo, de RUDOLF OTTO, FRIEDRICH HEILER, P. MASSON-OURSEL, M. HORTEN, etc.

en el plano de la materia; lo que deseamos ver formarse es una mística comparada teológica, que trabaje en discernir a fondo los valores propiamente espirituales y en reconocer las huellas de Dios, que en ninguna parte ha quedado sin testimonio; sólo tal mística comparada estaría en condiciones de discernir y de salvar por doquier lo que es auténtico, pues ella reúne y presenta todas las semejanzas de manera exacta, en lugar de poblar el mundo de vanas imágenes que no recuerdan ningún semblante y se anulan unas a otras, o de pretender componer un rostro agrupando todos los elementos dispares en una misma confusión. Porque hay una faz verdadera, los reflejos pueden ser juzgados con equidad. Porque hay un rebaño, el pastor que lo guarda es también el de las *otras ovejas* que, sin saberlo, reciben de su plenitud y a las que su voz no ha llegado todavía. Por haber recibido en su integridad el depósito de la revelación sobrenatural, la Iglesia nos permite honrar en todas partes las trazas o vestigios o elementos dispersos de esta revelación. Los santos que visiblemente le pertenecen, nos permiten reconocer a sus hermanos lejanos que la ignoran y que le pertenecen invisiblemente; san Juan de la Cruz nos permite juzgar con equidad a Ramakirshna [77]. Perfecto imitador de Cristo, el apóstol Pablo es el corifeo de todos los verdaderos espirituales de toda la tierra, en cualquier clima en que hayan crecido, y así como el hombre virtuoso es la regla y la medida de todas las cosas humanas [78], así también toda la vida mística auténtica halla su ejemplar y su medida en este hombre espiritual por excelencia.

27. Por difícil que sea el discernimiento de los casos auténticos [79], no es imposible, al menos en el orden probable.

[77] No ignoramos lo que hay de ambivalente en el destino terrestre de un Ramakirshna, cuya personalidad aparece como la de un verdadero contemplativo y sobre cuya escuela y sus continuadores cabe formular muchas reservas: aventura que no es de extrañar allí donde faltan los socorros de la maternidad visible de la Iglesia.

[78] ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, Lib. X, cap. v.

[79] DEISMANN (*Paulus*, 1911) y EVELYN UNDERHILL (*The Mystic way*, 1931) reconocen esta importancia primera y universal de san Pablo (Cf. NICOLAUS VON ARSENIEW, *Das "ganz andere" in der Mystik, Philosophia perennis*, t. II, pp. 1043 y ss.).

La crítica de las expresiones y de los testimonios, el estudio de sus analogías y de sus relaciones con los testimonios de los santos, pueden prestar aquí su ayuda; y un amor que despoja al hombre de sí mismo no carece de indicios, por furtivos que sean, que lo den a conocer, cuando llena el ser entero del deseo de ser disuelto y de estar con Dios [80], deseo que ofrece dos aspectos, de los cuales uno no es prueba suficiente sino en unión con el otro.

Pero que por otra parte los casos dudosos o apócrifos han de abundar parecerá muy natural, si se tiene en cuenta el hecho de que situaciones más o menos privilegiadas, o más o menos forzadas, de meditación intensa y de concentración, pueden presentar semejanzas exteriores con la contemplación sobrenatural, y que lo que se podría llamar lo "físico" de la vida interior, o su aparato de fenómenos ("la debilidad del éxtasis", decía santa Hildegarda) puede provenir tanto de causas solamente naturales, como de influencias superiores. En los estados de que hablamos, la "contemplación" natural o filosófica, de que se trató anteriormente, desempeña sin duda una función importante; nosotros no pensamos sin embargo que las más de las veces permanezca sola o en el estado puro. Cuando no es ayudada o sobreelevada por gracias actuales, ¿cómo, sobre todo allí donde la "realización" es apasionadamente deseada, y en donde falta al mismo tiempo un poderoso control dogmático y disciplinario, cómo no estará expuesta a muchas mezclas e ilusiones, a las influencias inferiores originadas en la complexión corporal y en la imaginación, lo mismo que a influencias superiores, aunque todavía de orden natural o preternatural, no divino, y que pueden ser perversas?

Este problema de las relaciones de la inteligencia humana con las inteligencias separadas se plantea en forma particularmente aguda respecto a los mundos a los que no ha sido revelado el "excesivo amor" de Dios, y en donde sin embargo brota un heroico deseo de espiritualidad. No pensamos aquí sólo en los fraudes y artificios con que la malicia de los espíritus caídos amenaza al animal racional cuando éste intenta evadirse de su mediocre naturaleza. No nos parece una idea

[80] "Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo" ["Deseo desligarme de las ataduras (del cuerpo) y estar con Cristo"], *a los Filipenses* 1, 23.

errada que en un ambiente no cristiano ciertos esfuerzos ascéticos, ciertos secuestros que el alma realiza consigo misma, puedan tender de hecho (sin saberlo el sujeto) a un comercio espiritual con la naturaleza angélica como tal, que es la misma en los ángeles buenos y en los malos, quienes se disputan entonces, para los fines ulteriores que les son propios, ese inmaterial *convivium* con el ser humano. El empeño que pone santo Tomás en refutar las teorías de Avempace, de Alejandro de Afrodisia, de Averroes, sobre la posibilidad para el hombre de captar inmediatamente por una intuición intelectual el mundo de los puros espíritus [81], muestra suficientemente hasta qué punto puede seducir a los filósofos la tentación de semejante comercio. En el caso que hipotéticamente consideramos, el espíritu humano parecería, por otra parte, ceder al atractivo, no tanto de ver a los espíritus puros y de buscar en ellos su propia beatitud, cuanto de recibir su ayuda para ser transportado a una contemplación sobrehumana, en donde remedaría en cierta manera, en la suspensión de la conciencia, en una noche muy distinta de la noche de la contemplación infusa y de la nube radiante del Tabor, la manera peculiar de conocerse naturalmente a sí mismos y al Ser Supremo.

Si así fuera, se comprendería más facilmente por qué cierta mística intelectualista, que busca el éxtasis o la "realización" por medio de una ascesis y de una dialéctica totalmente metafísicas, y de la cual cabría hallar ejemplos en los neoplatónicos y gnósticos, o en ciertas escuelas orientales, puede a veces llegar a perderse en la unidad de la que nos habla Porfirio a propósito de su maestro, y alcanza entonces cierto estado sobrehumano que parece causado por una colusión con un mundo intelectual superior; pero se comprendería también cómo tal éxtasis metafísico, en donde la intelección humana roza los bordes de un abismo angélico,

[81] *Summa contra Gent.*, Lib. III, cap. 41, 42, 43, 44, 45. Cf. *Summa* I-II, 3, 7: "Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculativarum" ["Nada impide esperar cierta beatitud imperfecta de la contemplación de los ángeles, y aun más elevada que la que se obtiene en la consideración de las ciencias especulativas"].

esté infinitamente lejos de *sufrir las cosas divinas*, y, de hecho, desemboca casi fatalmente en el panteísmo.

28. Es, pues, claro que de suyo las formas auténticas preceden a las otras. En lo concerniente a las tradiciones sagradas de la India, pensamos que los Upanishads dependen originalmente, en su principio fundamental, menos de la filosofía que de una fuente contemplativa y de una potente intuición, más mística todavía que metafísica, de la transcendencia del Supremo. *Neti, neti!* ¡No es así! . . . ¡Ni de una manera ni de otra! . . . La tragedia ha consistido en que esta contemplación ha sido continuada por una divagación racional abundante, hipertrofiada, pero que jamás llegó a separar, en su forma propia y según sus leyes propias, la filosofía y la metafísica como obras de humana razón, lo que son ellas por esencia. A las aguas de la fuente primitiva, afluentes menos puros debían al mismo tiempo agregar las suyas. Si en el Vedanta el panteísmo es más aparente que real, o más bien soportado que consentido [82], y si parece reducirse ante todo a una insuficiencia de técnica conceptual, si el inmenso esfuerzo místico que penetra en el pensamiento hindú pone en juego aspiraciones naturales a la contemplación perfecta y unas como prefiguraciones naturales de ésta, procesos naturales de ascesis y de intuición que le disponen como un punto de espera, una metafísica orientada a prepararla— la tentación permanente, que por pretender adquirir por sí mismo un don sobrenatural, corre riesgo de hacer elegir a este pensamiento, como bien supremo, la suprema desesperación o la pura abolición—, es señal indudable que en donde la contemplación infusa no le ha sido concedida por gracia, no podría llegar por vía natural [83]

[82] Cf. R. P. Dandoy, *L'Ontologie du Vedanta* (Coll. Questions Disputées), Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1932.

[83] Para evitar cualquier confusión originada en la diferencia de vocabulario, no es quizá inútil recordar aquí que entendemos los términos *natural* y *sobrenatural* en el sentido de la teología católica (sentido definido ya en los párrafos 8 y 9), no en el sentido disminuido que admiten algunos, sobre todo algunos intérpretes del hinduismo, según el cual "natural" se refiere a la naturaleza empírica y sensible, y "sobrenatural" a todo lo que transciende *esta* naturaleza.

a una contemplación mística auténtica. La alternativa es inevitable: o una experiencia mística auténtica y sobrenatural (sobrecargada quizá de elementos adventicios, lo cual es accidental), o una contemplación natural que no llega a posesionarse de la realidad divina, capaces ambas por otra parte de mezclarse de mil modos: no debe contemplarse aquí ninguna experiencia *natural* de las profundidades de Dios.

¿La metafísica exige de suyo la experiencia mística?

29. Debe examinarse una nueva cuestión: ¿puede una experiencia mística de la realidad divina ser incorporada a la filosofía, a la metafísica, por un motivo cualquiera, (o bien porque la inteligencia filosófica, suponiéndola en situación de trasponer el modo de los conceptos, sería de sí capaz de tal experiencia; o bien, al contrario, porque la inteligencia filosófica, reducida a los solos procesos conceptuales, sería impotente por naturaleza para llevar a buen término la empresa metafísica, de suerte que, necesitando esencialmente de la experiencia mística para percibir su objeto y completarse en su propia línea, exigiría de suyo, para transformarse en sabiduría, ser completada por esta experiencia)? En otros términos, la sabiduría a la que tiende el esfuerzo metafísico ¿requiere de suyo una experiencia mística, un *pati divina?*

También aquí es menester contestar negativamente. La experiencia mística que el esfuerzo metafísico había de requerir sería necesariamente o natural o sobrenatural. El primer supuesto no puede tener lugar: no hay, acabamos de verlo, experiencia mística propiamente dicha de orden natural. Afirmar la posibilidad de tal experiencia sería comprometer radicalmente la distinción de la naturaleza y de la gracia.

¿Sería entonces dicha experiencia la experiencia divina de orden sobrenatural, la contemplación infusa? Es cierto que semejante experiencia existe; pero incorporarla a la filosofía, considerarla como exigida de suyo por el esfuerzo metafísico, vale tanto como confundir de nuevo el orden de la naturaleza y el de la gracia haciendo de un conocimiento esencialmente sobrenatural un requisito necesario o un co-

principio constitutivo de un conocimiento esencialmente natural.

El dilema es brutal. No pensamos que sea posible eludirlo, sean cualesquiera los grados intermedios que se intenten señalar entre el conocimiento metafísico y la contemplación infusa.

Existen sin duda esos grados intermedios. Cuando se piensa que la filosofía pide de suyo una experiencia mística de las cosas divinas, se suponen con este vocablo *experiencia mística*, entendido en un sentido impropio, estados que no son todavía místicos propiamente y que, sin embargo, salen ya de los límites de la ciencia metafísica y de lo que ella exige por su esencia. Pero es claro que la existencia de estos grados intermedios no denota ninguna necesidad intrínseca a la naturaleza de la filosofía de desembocar en la contemplación mística.

De suyo, el dominio metafísico es el del tercer grado de abstracción, el mundo del ser en cuanto ser y de la pura inmaterialidad. So pena de arriesgar el valor de nuestras facultades cognoscitivas, y el valor mismo del proceso ananoético, esencial a nuestro conocimiento natural de Dios (como a los enunciados dogmáticos y a las fórmulas de la fe), es necesario admitir que la inteligencia, por sus medios propios, exclusivamente intelectuales, es capaz de conocer ese mundo, que ella misma, por su propia potencia abstractiva, ha llevado al estado de objeto. Solamente llevando el instrumento racional al más elevado grado de purificación intelectual, tan sólo recurriendo a las demostraciones más rigurosamente abstractas, es como podemos llegar a determinaciones seguras en el orden del saber, precisamente el menos *experimentable*.

30. ¿Quiere decirse entonces que hay que negar la existencia de toda *experiencia metafísica*? No lo creemos, al menos si se entiende bien el término (así puede uno coincidir con ciertos puntos de vista de H. Bergson). Somos espíritus por lo mejor de nosotros mismos; podemos, pues, tener una experiencia de las cosas del espíritu, aun permaneciendo sobre el plano natural. Por eso no sólo conocemos ex-

perimentalmente la existencia de nuestra alma y la de nuestro libre albedrío, sino que también podemos acercarnos a cierta percepción experimental oscura de la libertad misma del espíritu en nosotros, de su trascendencia en relación a todo el universo material, o también (como se nota en muchos documentos de la literatura contemporánea [84]) de la nada inmanente a todo lo creado. Por otra parte puede suceder que una verdad de orden natural, como la realidad fundamental del ser, oculto bajo los fenómenos sensibles, o la existencia de la Causa primera, adquiera, bajo la influencia de una gracia actual, la intensidad de una intuición, de una evidencia inmediata; la inteligencia podrá aceptar ese fenómeno como la revelación instantánea de lo que constituye el objeto propio del tercer grado de abstracción. Un alma que nos es muy allegada nos daba un día testimonio de ello: "Antes de haber recibido la fe, nos decía, me ha sucedido con frecuencia experimentar por una intuición súbita la realidad de mi ser, del principio profundo, primero, que me pone fuera de la nada. Intuición poderosa, cuya violencia me aterraba a veces y que fué la primera en proporcionarme el conocimiento de un absoluto metafísico" [85]. O también, a la vista de una cosa cualquiera, de una brizna de hierba, de un molino de viento, un alma sabrá en un instante que estas cosas no existen por sí mismas, y que Dios existe. "De repente —cito el mismo testimonio— todas las criaturas se me representaron en el estado de símbolo y me parecieron tener por única función *designar* al Creador."

Pero lejos de ser partes integrantes o requisitos necesarios de la ciencia metafísica, estas clases de experiencias o de intuiciones metafísicas, ya sean de orden exclusivamente natural ya sobrenaturales en cuanto a su modo de producirse, salen de la esfera propia de esta ciencia, y hasta, sin la regulación de ésta, por muy verdaderas que sean en sí mismas,

[84] Por ejemplo en las cartas de Jacques Rivière a Paul Claudel.

[85] Se hace mención en la autobiografía de Jean-Paul de una intuición similar: "Una mañana, siendo todavía niño, me hallaba en el umbral de la casa y miraba a la izquierda, hacia la leñera, cuando de repente me vino del cielo, como un relámpago, esta idea: *yo soy un yo*, que desde entonces no me abandonó nunca; mi yo se había visto a sí mismo la primera vez, y para siempre."

podrían dar lugar a las más falsas interpretaciones. Y no sólo no son propias del metafísico, sino que ninguna disciplina goza del privilegio de tenerlas por suyas; más bien, al parecer, se las hallaría con más frecuencia en los poetas. No olvidemos que es el colmo de la sinrazón utilizar lo que es *por accidente* para juzgar de lo que es *por sí*. Que Dios haya llenado a Beseléel y Ooliab del espíritu de sabiduría y de inteligencia para ejecutar todas las obras de escultura y de arte, para grabar las piedras de engaste y tallar la madera, para tejer variadamente la púrpura violeta y escarlata, el carmesí y el lino [86], no prueba nada que esas artes exigieron de suyo una comunicación mística. De que santa Teresa recibiera en una oración sobrenatural el conocimiento infuso de la presencia de Dios en todas las cosas por su inmensidad creadora, no se sigue en modo alguno que esta verdad metafísica, accesible de suyo a la sola razón, exija para ser conocida una experiencia mística. De que todos los filósofos paganos se manifestaran de hecho incapaces de poner en claro la idea de la creación, no cabe concluir que esta idea es de suyo inaccesible a la sola razón y exige para ser conocida la luz de la revelación. El que para algunos ciertas experiencias metafísicas de que acabamos de hablar ofrezcan en determinados puntos un suplemento de la ciencia metafísica propiamente dicha, no prueba que esta ciencia exija de suyo completarse con tales intuiciones para existir como ciencia perfectamente cierta y para aprehender eficazmente el ser.

31. Otro grado intermedio entre la especulación metafísica y la contemplación infusa nos lo proporciona la llamada contemplación adquirida, que es como el fruto del ejercicio de la meditación. No entramos aquí en las controversias que esta noción ha suscitado. Admitimos, siguiendo a los teólogos carmelitas y al Padre Garrigou-Lagrange, la existencia de la contemplación adquirida, cuyo momento más elevado parece la oración de recogimiento activo, descrita por santa Teresa en el capítulo XVIII del *Camino de Perfección*. Mas observamos que esta contemplación, que es sobrenatural por su objeto y por la virtud de fe de donde

[86] *Exodo* 35, 30-35.

procede, y que no obstante es natural en cuanto a su modo, extraña por definición a la pasividad propia del modo sobrehumano de los dones, no podría aun ser llamada mística, y ocupa un lugar inferior al de la experiencia en la que el alma sufre verdaderamente las cosas divinas.

Por otra parte, como su objeto son los misterios revelados, está absolutamente fuera y por encima no sólo de la ciencia metafísica, sino de todo el orden de las verdades accesibles de suyo a la razón.

Tampoco aquí, por consiguiente, hallamos indicio alguno de una necesidad inmanente a la esencia de la metafísica de transponer sus límites y de integrarse con la experiencia mística. Hay —esto será el objeto de nuestras últimas observaciones— relaciones vivas, en la actividad sinérgica del alma, entre la experiencia mística y la filosofía, pero sin ninguna transfusión, sin ninguna mezcla de sus naturalezas. Si consideramos la naturaleza de la filosofía y las exigencias de su esencia, veremos que no requiere de suyo la experiencia mística. Los intermedios que se pueden hallar entre la una y la otra salen de la esfera propia de la ciencia metafísica, sea esencialmente y por su objeto, como en el caso de las oraciones de contemplación adquirida, sea en cuanto al modo, en cuanto a la manera como se dan al alma estos conocimientos, como en el caso de ciertas experiencias o intuiciones metafísicas.

Las analogías naturales de la experiencia mística

32. Si no hay experiencia propiamente dicha de las cosas divinas sino en el orden sobrenatural, ¿no hallamos sin embargo en el orden natural (lo hemos ya observado a propósito de los efectos del amor natural de Dios) modos de conocer que son como *analogías* de esta experiencia? Ciertamente. Las especies de intuiciones o de experiencias metafísicas de las que acabamos de hablar son un ejemplo de ellas. Además, y de una manera mucho más general, se puede decir que todo conocimiento natural por inclinación o simpatía, o por connaturalidad, proporciona una analogía más o menos lejana de la experiencia mística.

33. ¿En dónde hallamos a cada instante, en el orden natural, tal conocimiento por modo de inclinación? En el inmenso dominio de los juicios concernientes a la acción, de los juicios prácticos. Es éste el dominio por excelencia del conocimiento por connaturalidad, que interviene necesariamente en los juicios prudenciales, en los que, siendo el objeto singular y contingente, el entendimiento debe juzgar de conformidad con la recta voluntad. Recordábamos hace un momento la expresión de Aristóteles: *el hombre virtuoso es la medida de los actos humanos*, juzga de ellos según la inclinación de su virtud: según el ejemplo clásico dado por el Estagirita y repetido por santo Tomás, el casto juzga por inclinación de las cosas concernientes a la castidad, consultando su propia inclinación interior. Trátase de juicios dotados de valor intelectual, es verdad, y que santo Tomás se cuida de desestimar, (hace de ellos, por el contrario, el instrumento por excelencia de nuestra vida moral), pero que se refieren a la intelectualidad práctica, compenetrada de querer y de apetición, y son extraños al modo especulativo de la ciencia y de la filosofía.

Observemos aquí que las virtudes morales —y aun hasta el simple esbozo natural de estas virtudes en nosotros— crean en el alma cierta afinidad con el *orden espiritual* en el sentido más indeterminado de este vocablo y pueden así inclinar la inteligencia a juicios instintivos, de escasa eficacia es verdad, en favor de las grandes verdades de la religión natural. He ahí uno de los notables ingredientes de la filosofía del vicario saboyano: disposiciones hacia estas verdades, aspiración al saber metafísico. Es claro, no obstante, que entretanto nos hallamos muy lejos del saber, muy lejos de poseer un medio de discernimiento seguro en los problemas de la filosofía primera. Por otra parte, tales juicios no son capaces de certeza sino suponiendo en realidad las apercepciones, más o menos conscientes, del sentido común o de la inteligencia espontánea, que son de orden racional.

34. Pero, en el dominio del entendimiento práctico, no es necesario considerar sólo las cosas de la acción moral. También en la actividad del artista, en las cosas del arte y

de la poesía, ocupa su puesto el conocimiento por connaturalidad.

Y no hablamos sólo de la contemplación estética, que nos pone inmediatamente en connivencia con el objeto, y en la que con frecuencia se ha visto, no sin razón, una imagen remota, sobre un plano inferior [87], de la contemplación mística.

Hablamos de la virtud artística misma. Si, en el orden natural, alguno se halla en una especie de inteligencia y, si me atrevo a decirlo, de complicidad metafísica con Dios como causa de los seres, no es el filósofo, sino el poeta, quien según su manera propia de hombre crea también, y su arte es, según la expresión de Dante, "nieto" de Dios. *¡Cuánto ignora su arte*, decía Claudel, *el que halla en el Vuestro algún defecto.* El poeta está así mejor preparado que cualquier otro para entender las cosas de lo alto, para conocer esas especies de experiencias metafísicas de las cuales se ha hablado. Su oficio propio es crear un objeto que constituya el gozo del espíritu, y en donde brille el resplandor de una forma; él percibe en las cosas y extrae un signo, por ínfimo que sea, de la espiritualidad que ellas encierran; él está connaturalizado no con Dios mismo, sino con el misterio esparcido en las cosas y bajado de Dios, con las potencias invisibles que se recrean en el universo.

Oración, santidad, experiencia mística; la poesía, aun *la más pura*, no es nada de eso. Pero es su más bello y su más peligroso símbolo natural [88]. Y porque ella descubre las alusiones dispersas en la naturaleza, y porque la naturaleza es una alusión a la gracia, nos da, sin saberlo, un presentimiento, un deseo oscuro de la vida sobrenatural. Cierta

[87] El proceso psicológico es por otra parte del todo diferente en uno y otro caso. Frente al objeto bello, percibimos ante todo la belleza antes de connaturalizarnos con el objeto; esta misma percepción es la que nos hace entrar en simpatía con él, simpatía que a su vez podrá determinar un conocimiento. (Cf. *Art et Scolastique*, nota 55.) Mientras que, en la experiencia mística, la que hace percibir el objeto es la connaturalidad.

[88] Sobre este aspecto de la poesía, como sobre la distinción que es menester hacer, afinando más el sentido de los términos, entre el arte como tal y la poesía, véase nuestro estudio *Frontières de la Poésie (Art et Scolastique*, nueva edición, pp. 143 y ss.) y nuestra *Réponse a Jean Cocteau*, Stock, 1926.

persona que jamás escribió un poema, pero que es verdaderamente poeta, nos decía un día: "No pienso que sea posible ser poeta y ser ateo a la vez." Pero no se imaginaba por eso que la poesía debería ser parte integrante de la filosofía.

35. En fin, para terminar estas consideraciones, no se debería olvidar la más obvia y más natural de las analogías naturales de la contemplación mística, aquella de la que el lenguaje místico usa corrientemente: el amor humano, en sus contratiempos y en sus regocijos, en la experiencia ajena, oscura y profunda, que procura —aun en su locura más mortal, porque las cosas divinas son tan altas y tan transcendentes que, a veces, sólo las figuras negativas del pecado le permiten manifestar algunas de sus analogías [89].

[89] La analogía es algo delicado y de difícil manejo. El peligro de ver analogía entre términos esencialmente distintos, y aun distantes en grado infinito (de tal manera que uno de los analogados es formalmente divino por participación, y el otro puede ser pecaminoso) por una continuidad de naturaleza o de tendencia, ha existido siempre; testigos son Platón y muchas herejías místicas. Actualmente, es preciso señalar desde este punto de vista los inconvenientes de cierta literatura que usurpa el nombre de mística y que corre riesgo de comprometer los mejores esfuerzos, ya bastante difíciles de suyo, del arte de hoy día. "*No hay sino un amor* —escribía hace algunos años un Reverendo Padre impulsado por sus elevados sentimientos y por la dialéctica del Banquete: con el mismo corazón amamos a Dios y al hombre: el objeto varía, así como el principio motor, mas los sentimientos son idénticos (hablo de amor y no de desvergüenza). Tomad un amor humano, despojadlo de todas sus fealdades, de todas sus insuficiencias, idealizadlo hasta lo inefable, extendedlo hasta lo infinito, informadlo por la gracia: si trasladáis una pasión semejante al único Ser que puede sostenerla, tendréis el amor místico."

Este idealismo es tan falso como ambicioso. Si *el objeto varía* y si *la gracia informa*, ¿no está acaso a la vista que el amor especificado por un objeto divino y procedente de la gracia santificante es intrínsecamente diferente del amor humano, pues el uno es sobrenatural *quoad substantiam*, el otro natural; el uno puramente espiritual, el otro compuesto de carne y de espíritu, como el hombre mismo? "Trasladad una semejante pasión al único Ser, etc. . . ." es una frase que, en verdad, no significa nada, o que significa un error; porque o bien esta pasión idealizada permanece natural en su esencia, y entonces no puede

El Cantar de los cantares, las enseñanzas de san Pablo sobre el gran misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia figurada por el matrimonio, nos invitan a ver en el amor del hombre y de la mujer una imagen, que puede ser impura, pero que conserva siempre algo de su nobleza original y de su dignidad metafísica, de un amor mejor y esencialmente santo. Nada hay más fuerte entre las cosas terrestres: simple imagen, no obstante, débil y poco consistente en relación a lo que ella significa. Si la imagen es de tal manera llevada por su peso de semejanza que una criatura apenas puede ser amada de veras sin una exigencia de infinito en que el amor humano se atormenta a sí mismo, ¿cómo las pruebas y los trueques de tal amor, y el don exigido por él de las personas que se manifiestan sin fin una a otra, no serían la analogía más directa de las pruebas y trueques y del don mutuo del amor místico? Es notable que cuanto más inocente es un alma, menos duda, al parecer, en usar para las cosas divinas un lenguaje de símbolos del cual no tiene en el orden humano experiencia alguna.

aprehender a Dios como objeto eficazmente amado sobre todas las cosas, no puede *ser trasladada* a Dios, para constituir un amor místico auténtico; o bien es sobrenatural en su esencia (amor de caridad), y entonces no tiene por qué ser *trasladada* a Dios, pues Dios es quien la especifica y a El se encamina primariamente y ante todo. Con el mismo corazón ama el hombre a Dios y a su esposa, es cierto; pero no con el mismo amor.

Reconocemos las generosas intenciones del autor a quien estamos criticando. Pero nos vemos precisados a hacer notar que los religiosos, felizmente separados de las tempestades del mundo por sus tres votos, tienen otros asuntos a que dedicarse mejor que a platonizar sobre el Eros. La vida menos protegida de los laicos que combaten en este valle de lágrimas proporciona a éstos, al menos sobre ciertos asuntos, una experiencia más segura.

El amor de caridad puede informar y vivificar el amor profano. Por otra parte nuestros pobres mecanismos psicológicos pueden ocasionar muchas interferencias y colusiones accidentales, sobre todo en ciertos casos de mística dudosa, entre estos dos amores. Importa por lo tanto establecer bien la diferencia esencial entre uno y otro: el primero no es de ninguna manera una "sublimación" del segundo, es un amor *de esencia más sublime*, en el que las notas del amor profano se hallan *analógicamente*.

Conexiones entre metafísica y mística

36. Una última cuestión se plantea: distinguir absolutamente, como lo hemos hecho, la experiencia mística y la metafísica, ¿es suprimir entre ellas toda relación orgánica?

No por cierto. Hay entre ellas relaciones vitales. Conviene afirmar la existencia de estas relaciones y tratar de precisar su naturaleza.

Ellas implican a la vez: 1°) *una aspiración ineficaz*; 2°) *una dependencia de hecho, en el sujeto y en razón del sujeto*, de la metafísica en orden a la experiencia mística.

Se puede decir que la metafísica aspira en cierto modo a la experiencia mística sin poder lograrla ni hacerla necesaria de derecho para su propio acabamiento. Compréndase bien nuestro pensamiento. Hemos dicho que la metafísica no pide, no exige de suyo la experiencia mística para constituirse en su especie, para captar eficazmente lo real inteligible y llegar a la perfección de las certezas que le convienen en razón de su esencia. Pero es una ley general que el inferior —sin salir por eso de su naturaleza y de sus límites específicos—, tiende siempre hacia el superior y busca la contigüidad con él: *supremum infimi attingit ad infimum supremi*, ["lo supremo de lo ínfimo toca lo ínfimo de lo supremo"]. Decimos pues, ahora —sin que ello contradiga en nada la tesis precedente, antes bien la completa—, que la metafísica engendra naturalmente en el alma una veleidad que ella misma no tiene el poder de colmar, un deseo confuso e indeterminado de un conocimiento superior, que de hecho no se realiza auténticamente sino en la experiencia mística, en la contemplación de los santos.

¿Por qué así? Ante todo porque hay muchos problemas, sobre todo en lo concerniente al destino del hombre y a la conducta del universo, que la metafísica plantea, pero que no resuelve, o resuelve imperfectamente, y cuya solución, dada por la fe, no se percibe en toda su verdad y conveniencia sino a la luz de la contemplación infusa. Luego, porque la metafísica, como toda ciencia humana, no nos deja satisfechos, aspirando como aspira hacia la causa primera y deseando naturalmente conocerla a la perfección, es na-

tural que nos haga desear —con un deseo ineficaz y condicional, pero real—, ver esa causa en sí misma, contemplar la esencia de Dios [90]. Ella no puede llegar hasta ahí.

[90] El deseo natural de conocer la Causa primera en sí misma no es el deseo sobrenatural de la visión beatífica, pues el *objeto especificador* de estos dos deseos es formalmente diferente.

En el primer caso el objeto de mi deseo es Dios a quien yo conozco (por la razón) *como causa primera de los seres*, y al cual yo transfiero como desde afuera, en virtud de la analogía "ascendente" propia de la metafísica, la denominación "conocido en sí mismo o en su esencia" tomada de ciertas cosas creadas conocidas así por mí, *sin saber si ello es posible ni cómo es posible en el caso de Dios*, y dejando *en una completa indeterminación* la naturaleza de tal conocimiento. En suma: Dios *conocido de mí por sus efectos* es a quien deseo conocer en sí mismo.

En el segundo caso, deseo conocer en sí mismo a Dios *conocido por mí según su propia esencia*. El objeto de mi deseo es Dios a quien conozco (por la fe) *secundum propriam quidditatem* ["según su propia quididad"] (y como Trinidad), y a quien conozco además como capaz de entregarse a mí *en cuanto El es objeto del conocimiento divino mismo*, gracias a una comunicación incomprensible de la cual de la revelación me asegura que la esencia divina *puede ser formalmente el término*, y de la cual también la "sobreanalogía" descendente de la fe, al buscar entre las cosas creadas cómo designarla, me dice que consiste en ver a Dios en su esencia como yo soy visto por El.

El cristiano, que tiene la noción del misterio de la visión beatífica, sabe que "conocer la Causa primera en sí misma" es de hecho o materialmente *(identice)* la misma cosa que la teología llama "ver la deidad cara a cara" o "como ella es". El filósofo como tal, y reducido a las solas fuerzas de la razón, no lo sabe, porque no tiene de suyo la noción del segundo miembro de esta identidad.

Su deseo de conocer la causa primera en sí misma en un deseo elícito derivado de la naturaleza de la inteligencia, elícito pero absolutamente espontáneo, indeliberado, instintivo, y provocado por un conocimiento esbozado que precede a toda reflexión sobre los medios de realización de tal deseo. Al reflexionar sobre el, le parecerá como condicional (o hasta podrá juzgarlo irrealizable cuando se da cuenta de que ningún proceso simplemente humano o natural de conocimiento es capaz de aprehender a Dios en si mismo: la manera como el pensamiento hindú aspira al nirvana ¿no es acaso un testimonio tributado a la vez al deseo natural de conocer a Dios en sí mismo y a la renunciación de la inteligencia a verlo así?).

Así el deseo natural de ver la Causa primera es *condicional*, precisamente en cuanto simplemente natural. Por eso, si el hombre hubiera sido colocado en el orden de la naturaleza pura, en donde de hecho le falta el medio de llegar a la visión de la esencia divina, este

Cuando la gracia sobreviene y fructifica en el hombre, no le procura aquí abajo esta visión, pero sí un gusto anticipado, un suplemento de la misma, el cual es la contemplación infusa y colma las más altas aspiraciones de la metafísica, sin que la metafísica tuviera idea alguna de ella, y por lo mismo queda asombrada ante su presencia: se trata de la sabiduría crucificada, que es una locura para la sabiduría de la pura razón.

En ausencia de los dones sobrenaturales, las aspiraciones metafísicas a un conocimiento de simple observación y a una posesión intuitiva de lo absoluto corren riesgo de conducir hacia cierto sustituto más o menos engañoso de la contemplación infusa. Puede decirse, en definitiva, que la inteligencia, en cuanto es una perfección de orden transcendental, realizada en grados diversos en la escala de los espíritus, tiende con un deseo impotente a transponer las condiciones específicas que le convienen en el ser humano, en donde ella está en el grado más bajo. De ahí la existencia de esa nostalgia de una contemplación superior, de la que dan testimonio, en vastas regiones de la historia humana, tantas escuelas filosóficas.

37. Es bien claro, por otra parte, si se considera el sujeto y su actividad sinérgica, que las discontinuidades formales no suprimen las solidaridades en el viviente. En el alma en que

deseo natural se habría hallado frustrado —o satisfecho solamente por sucedáneos inferiores que proporcionan una beatitud relativa y en movimiento—, sin que por esto fuera violado el principio de finalidad, que se opone a que un deseo de naturaleza incondicional pueda ser vano.

Pero una vez que el hombre ha sido elevado al orden sobrenatural sabe por una parte que conocer en sí misma la Causa primera es lo mismo que ver cara a cara al Dios de la fe; y por otra —asegurándole la fe que él puede alcanzar la beatitud absoluta—, su deseo natural de lograr la Causa primera en sí misma, perfeccionado por la gracia y por el deseo sobrenatural de la visión, se torna al mismo tiempo *incondicional*. Entonces comprende que si el deseo natural de ver la Causa primera *no pudiera* (aunque fuera con potencia obediencial y mediante la elevación a un orden superior a toda la naturaleza) ser satisfecho, el principio de finalidad quedaría violado, puesto que este deseo, condicional respecto a la sola naturaleza, es de hecho, para él, in-

reinan los dones de la gracia, son profundas estas solidaridades entre las energías de orden humano y las energías sobrenaturales. Y sin duda la experiencia mística es absolutamente independiente de la filosofía, pues existe perfectamente sin ella; de ordinario los grandes contemplativos no se hallan entre los filósofos. Pero, considerando las cosas en concreto, la metafísica aunque independiente en sí misma de la experiencia mística, se halla *en nosotros* en una cierta dependencia respecto a esta experiencia, puesto que es inferior a ella.

¿Por qué es así? Porque las virtudes que perfeccionan nuestra inteligencia son como otras tantas luces jerarqui-

condicional, en cuanto que la gracia lo ha completado por un deseo sobrenatural.

Esta manera de ver está, así lo creemos, de acuerdo con la argumentación de SANTO TOMÁS, *Summa* I-II, 3, 8, y I, 12, 1. Santo Tomás demuestra la posibilidad para el hombre de ver la esencia divina, pues sin esto un deseo de la naturaleza sería vano, procediendo como teólogo, no como simple filósofo, y presuponiendo la posibilidad para el hombre de alcanzar la beatitud *perfecta* o absoluta (de lo cual sólo la fe nos da seguridades, porque esta beatitud está sobre la naturaleza, *beatitudo excedit omnem naturam creatam* ["la beatitud excede toda naturaleza creada"], I-II, 5, 7, [cf. II-II, 4, 7, ad 2], y en consecuencia la sola razón no puede aducir más que argumentos de conveniencia), y por lo mismo considerando un deseo de la naturaleza hecho incondicional por el deseo sobrenatural que lo perfecciona y que procede del conocimiento de fe. Y así, *quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis* ["aunque el hombre se incline al fin naturalmente, no puede conocerlo naturalmente, sino sólo por la gracia; y ello se debe a la eminencia del fin"]. *(In Boet. de Trinit.*, q. 6, a. 4, ad 5.) Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud *I. ad Cor.*, 2: "nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit"; et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur ["La vida eterna es un bien que excede la proporción de la naturaleza creada, pues también excede el conocimiento y el deseo de la misma, según aquello de *san Pablo* (1 a los Corintios 2, 9): «ni ojo vió, ni oído oyó, ni pasó a ningún hombre por el pensamiento»; y por eso ninguna naturaleza creada es principio suficiente de un acto meritorio para la vida eterna, si no se agrega algún don sobrenatural, que se llama la gracia"]. *(Summa*, I-I 114, 2.) Cf. *Summa*, I, 12, 4; I-II, 5, 1 y 5; II-II, 2, 3; *de Verit.*, q. 8, a. 1, 2, 3; *Summa contra Gent.* III, 48, 50, 51, 52, 57, 63; *Compendium theol.*, 104, 105, 106.

zadas y solidarias, hallándose las inferiores fortificadas en su orden propio por su conjunción con las superiores; de la misma manera, dice Juan de santo Tomás [91], que los ángeles inferiores, iluminados por los ángeles superiores, son interiormente fortificados por ellos en su propia luz intelectual.

Así la sabiduría metafísica, respecto a las verdades que le son propias, a las verdades demostrables por la sola razón, se halla fortificada por la fe sobrenatural y por la teología. Ahora bien, si la luz de la fe y la de la teología especulativa hacen que el filósofo realice con mayor fuerza, perfección y certeza su acto de adhesión puramente racional a objetos de saber filosófico, como la existencia de la causa primera transcendente, y aun a los primeros principios de la razón [92], con mayor motivo la luz de la sabiduría por excelencia, de la experiencia mística de las cosas divinas, debe ayudar y purificar al entendimiento filosófico. El ejemplo del mismo santo Tomás ilustra sobremanera esta verdad. Y si es cierto que la inteligencia humana es flaca por naturaleza y se halla tan debilitada por la herencia del pecado original, que no puede, sin el socorro de la gracia, llegar a una sabiduría filosófica completa y sin mezcla de error, cabe pensar que de hecho la metafísica no podría preservarse pura entre los hombres si los metafísicos no fueran a veces confortados desde lo alto por la experiencia de las cosas divinas.

38. Hay frecuentes engaños acerca de la significación de las distinciones tomistas. Decimos que las tres sabidurías metafísica, teológica y mística son realmente distintas, porque tienen objetos formales diferentes y responden a grados de luz específicamente distintos. Se trata de la naturaleza propia de estas sabidurías consideradas en sí mismas. La sabiduría metafísica, que tiene un objeto especificador de orden natural, no lleva consigo en razón de sí misma, *ratione sui ipsius*, ninguna exigencia intrínsecamente necesitante, sino sólo una aspiración ineficaz respecto a la contemplación místi-

91 *Curs. theol.*, II-II, q. 1, disp. 2, a. 1, n. 24 (Vivès, t. VII).

92 Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 6 (n. 17) y a. 9 (t. I).

ca; no requiere, en virtud de las exigencias propias de su esencia, otras energías cognoscitivas que las de la razón natural.

Pero no olvidemos que ella existe en un sujeto, en un alma humana. Y este sujeto no se halla en el estado de naturaleza pura, sino o bien en el estado de naturaleza caída o en el estado de gracia.

De hecho, la sabiduría metafísica, sabiduría de orden esencialmente natural, no llegará a formarse en nosotros sin mancha de error ni evitará todos los accidentes que la amenazan, si algún socorro de lo alto, ya proceda de la gracia habitual ya de una gracia actual, no viene a fortificar y acrecentar las energías de la razón natural: porque nuestra naturaleza es de suyo débil y porque está herida. No basta tener en sí los dones de la gracia para evitar el error en metafísica; e to se halla bien a la vista por desgracia. Pero una condición puede ser necesaria (*moralmente* necesaria en el caso presente), sin ser por eso suficiente. Dado el estado de naturaleza en que nos encontramos, si la sabiduría metafísica llega a triunfar en el hombre y a mantenerse sin mengua, al menos en la vía estrecha de una tradición superior, es porque las energías sobrenaturales de la gracia habrán venido en ciertos momentos, de una manera o de otra, en auxilio de la razón.

Y así, por razón del sujeto, *ratione subjecti*, por razón del sujeto herido en su naturaleza y llamado o elevado de hecho al orden sobrenatural, la sabiduría metafísica exige, normalmente, ser confortada por luces mejores y llegar a la sabiduría de los santos. Sin hablar de las otras diferencias entre la concepción tomista y la concepción de Blondel, el conflicto entre estas dos concepciones se limita aquí, según creemos, al punto siguiente: cierto dinamismo espiritual que una de ellas explica por las exigencias y las necesidades esenciales del saber y de la filosofía, la otra lo explica por las condiciones del sujeto y por la sinergia en él de virtudes intelectuales específicamente distintas [93].

[93] Por ser así limitado el conflicto, no pierde nada de su gravedad, según lo hemos hecho notar en otra parte: porque en filosofía las razones de una conclusión importan tanto y más que la conclusión misma. (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 86.)

Resulta en definitiva que, si se distingue como conviene, la naturaleza de la filosofía y su estado en el sujeto, según hemos tratado de demostrarlo en otra parte[94], hanse de afirmar estas dos cosas: que la filosofía es de suyo un saber puramente racional y no depende intrínsecamente sino de principios de orden natural, y que no se halla en las condiciones humanas requeridas para un pleno desarrollo según la verdad, si no crece bajo el cielo de la fe.

39. Observemos finalmente que, si es verdad que la experiencia mística es el punto más elevado de la vida del alma, en donde el conocimiento y el amor dan su más noble fruto, es certísimo que el filósofo, el metafísico hallará aun para su objeto propio, el mayor provecho en interesarse en el estudio de una actividad tan transcendente. Pero no lo hará como debe hacerlo si no recurre a la luz teológica, la única proporcionada a ese objeto. Es un escándalo para la inteligencia, una profunda ofensa al sentimiento del orden, ver cómo psicólogos o sociólogos, o también filósofos y metafísicos, toman en sus manos la experiencia mística para juzgar de su naturaleza a la luz propia de ellos, es decir, para desconocerla sistemáticamente.

Cuando el filósofo quiere tratar ciertas cuestiones, ha menester iniciarse en tal o cual ciencia inferior, en las matemáticas por ejemplo. Igualmente debe pedir prestada la luz de una ciencia superior cuando quiere tratar, aun para sus fines filosóficos, de un objeto que transciende esencialmente la filosofía[95].

[94] *De la philosophie chrétienne* (Coll. des Questions Disputées). Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

[95] Véase sobre esta cuestión el estudio del R. P. MARECHAL: *Science empirique et Psychologie religieuse (Études sur la Psychologie des mystiques*, t. I, Alcan, 1924); los artículos de ROLAND DALBIEZ sobre *Une nouvelle interprétation de Saint Jean de la Croix* (Vie Spirituelle 1928: "la interpretación integral de la experiencia mística será teológica o no será nada", escribe con toda razón el autor); y los del R. P. BENOIT LAVAUD sobre *Psychologie indépendante et prière chrétienne* (Revue thomiste, 1929) y sobre *Les Problèmes de la vie mystique (Vie Spirituelle*, juin 1931).

Estas páginas estaban ya en prensa cuando apareció la obra de

HENRI BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion.* El autor ilustra a su manera lo que escribimos aquí y lo que está un poco más desarrollado en nuestra "cuestión disputada" ya citada *De la philosophie chrétienne.* Todo lo humano interesa al filósofo; conviene pues eminentemente que medite sobre lo que tan hondo está en el corazón mismo del mundo de los hombres, la vida mística y la santidad. Pero aun conservando siempre su punto de vista peculiar y su propio modo de proceder, debe recurrir en ese caso, por razón de las exigencias de su objeto, a las informaciones de la teología, a la competencia científica de que depende tal objeto; porque la realidad que él estudia en tal caso no es puramente natural y dimana de principios superiores a los de la sola razón. Si el filósofo incrédulo no puede admitir estos principios, ni de consiguiente la ciencia teológica que sobre ellos se funda, resulta en consecuencia que su información será inevitablemente deficiente.

No es éste el lugar de examinar un libro en donde aparecen, al par que la serena elevación de pensamiento, la escrupulosa atención a la experiencia, la feliz sutileza que admiramos en H. Bergson, esa negativa a salir de un empirismo radical y esa "carencia ontológica" (G. Marcel) que se debe reprochar a su filosofía. Nos limitaremos a algunas breves observaciones concernientes al asunto que nos ocupa en el presente capítulo. Nuestro propósito no es criticar un pensamiento valiente que, *a pesar* de su aparato filosófico, sigue, a fuerza de fidelidad a la luz interior, una pura trayectoria espiritual; el amor a la verdad nos obliga con todo a puntualizar con claridad ciertos desacuerdos.

H. Bergson no tiene dificultad en elevarse sobre los esquemas de la psicología fenomenista vulgar y en presentar a los grandes místicos, cuya "robustez intelectual" admira, como almas que han alcanzado una vida en cierta manera sobrehumana; su libro contiene al respecto páginas particularmente conmovedoras que revelan una atención más que deferente, y en cierta manera afectuosa, en orden a realidades sentidas como presentes y eficaces. Pero la interpretación de conjunto que por otra parte propone (a la cual, a falta de los instrumentos propios de un análisis verdadero, debe uno agradecer al menos muchos puntos de vista justos *ex communibus*), muestra que la filosofía, por cuanto cree deber ignorar el misterio de la gracia y el de la cruz, no podría alcanzar en su verdadera naturaleza las cosas de la vida mística, aun cuando las honra de buena fe. Puede preguntarse uno si el esfuerzo de H. Bergson, en cuanto está ligado al sistema de ideas expuesto en *l'Evolution Créatrice*, no retorna a pesar de todo a una tentativa de reducción de lo espiritual a lo biológico, me refiero a una categoría de lo biológico llegado a ser tan transcendente que se lo considere como la fuente creadora de los mundos, pero que sigue siendo siempre biológico, en cuanto esta palabra se refiere a los grados de vida caracterizados ante todo por lo orgánico y lo psíquico, en donde la vida se manifiesta por la animación de la materia y en donde la actividad inmanente está en consecuencia esencialmente ligada a condiciones de acción

transitiva y de productividad. Es verdad que más acá del mundo de la gracia y de la vida sobrenatural la espiritualidad en el hombre no transciende jamás lo biológico sino de una manera más o menos imperfecta.

Puesto que se cree en la experiencia de los místicos, ¿por qué no llegar entonces hasta el término de su testimonio? Cuando ellos dicen que están unidos a su Principio como a la vida de su vida, no piensan abrirse a un impulso vital o a un esfuerzo creador anónimo, que no se podría concebir como personal sino por la analogía de cierta plenitud de entusiasmo o de emoción; ellos atestiguan estar orientados hacia las profundidades de una personalidad suprema en el sentido pleno del término; se adhieren a la deidad misma, a una como "espesura" infinita de ser y de perfecciones, a un *otro* soberanamente subsistente, cuya existencia y cuyo nombre conocían ya con absoluta certeza antes de experimentar "negativamente" que él está por encima de todo nombre y de todo pensamiento. Lejos de desinteresarse de tal cuestión, saben perfectamente, y no se cansan de proclamarlo, que el principio al que ellos están unidos es "la causa transcendente de todas las cosas". Ellos atestiguan (y al respecto parece que el libro de H. Bergson nos deja al menos en el equívoco) que su querer y su amor no tienden a un puro tránsito sin término, al gozo de un impulso creador definitivamente carente de un fin preciso, sino por el contrario a un fin infinito, y que el movimiento prodigioso que los anima no tiene sentido ni existencia sino para conducirlos hacia este Fin último en donde se establecerán durante una vida sin ocaso; atestiguan que su gozo no es su gozo, sino el de su Señor, y que ese gozo está crucificado; atestiguan que su experiencia de las cosas divinas tiene la fe viva por principio próximo y proporcionado, que ella es inseparable de la doctrina por la cual la Verdad primera llega a su conocimiento y que, si es oscura y está lograda por el amor, es sin embargo un soberano conocimiento, pues la inteligencia se halla en este no-saber nutrida de su más noble objeto; atestiguan que, si la contemplación mística sobreabunda en acción (porque la sabiduría de los santos no es puramente teórica como la de los filósofos, sino también práctica, y regula la vida humana según normas divinas, *Summa* II - II, 19, 7, y ése es en efecto el carácter general de la superioridad de la mística cristiana), con todo, la "última etapa" no es para ella "abismarse en la acción" y en un "empuje irresistible que lanza al alma a las más vastas empresas". Porque la acción no es nunca, en los grandes místicos cristianos, como por ejemplo en los apóstoles o en los fundadores de Ordenes, sino un derramamiento de la contemplación, cuya primacía aparece tanto más cuanto más perfecta es la unión divina. Si además su amor se abre sobre el "infinito" de la humanidad, es porque ante todo y esencialmente está ordenado a Dios en tres Personas y a la persona del prójimo. Ellos nos impiden finalmente atribuir a un impulso vital encaminado a la conquista del mundo lo que esencialmente procede de la divina gracia, superior a toda naturaleza creada o creable.

H. Bergson se sitúa en un punto de vista "desde el que aparece —dice él—, la divinidad de todos los hombres", y desde el que por consiguiente "poco importa que Cristo se llame o no un hombre" (p. 256). Su doctrina filosófica que destruye los valores ontológicos; el abandono, en su dominio metafísico, moral y religioso, de casi todo el orden de las certezas propiamente racionales e intelectuales; la omisión fundamental del hecho de que la experiencia mística presupone la realidad, natural y sobrenaturalmente conocida, de su objeto, y de que ella no es nada si no es adhesión a la Verdad subsistente, hacen derivar así, a pesar suyo, su teología hacia una especie de pelagianismo fundamental, en donde se echarían en olvido las más importantes distinciones.

Si se estima que sobre el misticismo conviene escuchar a los místicos mismos y que el único misticismo que ha dado plenos resultados es "el de los grandes místicos cristianos" (p. 243), es irracional rechazar el testimonio de éstos sobre lo que les importa más que la vida, y no escucharlos cuando afirman que la experiencia mística, lejos de abarcar un contenido que podría considerarse como independiente de la fe revelada (p. 268), no es sino la expansión perfecta de esta fe; ello obliga entonces al filósofo, lo sé bien, a plantearse ciertas cuestiones metafilosóficas y a volverse hacia *fuentes* superiores, y ¿acaso no ama él más la verdad que la filosofía misma y su αὐτάρκεια? Así se verá precisado a reconocer, como lo hemos hecho en este capítulo, que toda mística auténtica desarrollada en clima no cristiano, la cual halla en la contemplación de los santos que germinan sin fin en la Iglesia su ejemplar perfecto y cabal, debe ser considerada como un fruto de esta misma vida sobrenatural que Cristo, soberanamente libre de sus dones, comunica a las almas de buena voluntad que no pertenecen visiblemente a su redil.

ESTUDIOS SEGUN LA "CUARTA DIMENSION"

CAPITULO II

DE LA SABIDURIA AGUSTINIANA

Un problema típico

1. Al proponernos esclarecer, mediante un ejemplo particular, el género de problemas que pueden plantearse en el orden de la más recóndita dimensión de las cosas del espíritu, de esa misteriosa "profundidad" según la cual el espíritu se repliega sobre sí mismo y sobre lo que él contiene, diversificando sus obras, no ya según los grados objetivos de abstracción y de inteligibilidad, sino por la libertad misma de sus puntos de vista y de sus finalidades propias, la historia del pensamiento occidental nos invita a reflexionar, como sobre un caso eminente, sobre la *situación* recíproca de san Agustín y de santo Tomás de Aquino.

Un obispo de los siglos IV ó V, y un escolástico del siglo XIII; he aquí no sólo épocas, debates, circunstancias intelectuales enteramente diversas, sino también tareas muy distintas. Un pescador de hombres; un arquitecto de verdades. La doctrina cristiana en trance de engendrar, descubrir, hacer frente, a la sabiduría de este mundo; la misma doctrina cristiana en el momento de perfeccionarse y consolidarse en sí misma y para sí misma. Una fuente; un fruto . . .

La vocación y el testimonio de ambos son muy diferentes. Uno habita en el corazón de la humanidad; ha conocido cuanto en él se encierra; debe dar testimonio de la verdad soberana con la voz de los abismos del alma: y esa voz se reconoce todavía en las más puras cumbres de su teología. Un hijo pródigo, un amante apasionado, un convertido, salvado del peor error del espíritu y de los peores errores de la carne, un hombre al que la experiencia del mal mismo ha

instruído y ejercitado, antes que la experiencia de la gracia lo haya elevado hasta tocar las cosas divinas; un hombre creado para gobernar hombres y apacentar las almas de generación en generación. El otro habita en el corazón de la inteligencia; familiarizado con los ángeles, nos ilustra con la mirada tranquila y poderosa de éstos acerca de los secretos divinos y nos revela a nosotros mismos. Un hijo siempre fiel, un casto, una fuente cristalina en donde las aguas de la divina sabiduría no han dejado de crecer; un espíritu hecho para irradiar a través de los siglos y enseñar a los espíritus.

Comparar a san Agustín con santo Tomás es una tarea no sólo delicada y difícil, sino paradojal, y a primera vista imposible. La inteligencia debe renunciar a su procedimiento de comparación, el más natural, que consiste en aproximar sobre el mismo plano, en confrontar a la misma luz, en buscar las coincidencias y las divergencias. Le es preciso trasladarse de un plano a otro, de una iluminación a otra, y precisamente en la no-coincidencia tendrá que discernir la unidad. *Concordismo* y *discordismo* no valen más el uno que el otro; proceden del mismo error de óptica.

Por una parte, la originalidad de Agustín y la de Tomás son irreducibles una a otra; sus posiciones intelectuales, y, si se sistematiza a san Agustín, sus sistemas no coinciden. Por otra parte, existe entre la sabiduría del uno y la del otro no sólo acuerdo y armonía, sino unidad fundamental. ¿Cómo resolver esta antinomia? Sin entrar en las controversias que dividen a los especialistas, quisiéramos indicar aquí cuál es, en nuestra opinión, el principio de solución.

2. "El corazón tiene su orden, el espíritu el suyo; éste procede por principios y demostraciones, aquél por otras vías . . . Jesucristo, san Pablo tienen el orden de la caridad, no el del espíritu, pues querían calentar, enardecer, no instruir. Y san Agustín lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto, refiriéndolo al fin para mostrarlo siempre [1]." Este pensamiento de Pascal exige ciertas aclaraciones, pero nos sugiere lo esencial: diferencia de orden, de punto de vista formal, de *lumen*.

[1] PASCAL, *Pensées* (Oeuvres, éd. Massis, t. III, p. 59).

Jesucristo no quería sólo encender los corazones, quería también instruir; pero en el orden y en la luz de la divina revelación. San Pablo, en el orden y en la luz del don de profecía, en su forma más elevada y más santa. Uno y otro en un plano demasiado alto para dignarse filosofar. San Agustín tiene como ellos el orden de la caridad; la riqueza de su filosofía tiende a instruir en el amor y a encauzar prácticamente al hombre con un solo y mismo movimiento hacia su fin último. ¿De qué manera? Lo vamos a explicar en seguida.

Santo Tomás, por su parte, tiene el orden de la inteligencia, aplicada al trabajo por el amor, y para exhalar el amor; pero trabajo en el clima puro de las exigencias objetivas (que no parecen frías sino a aquellos que no aman la verdad). El nos instruye en el orden y a la luz de la ciencia teológica y de la filosofía: disciplinas que proceden según el modo del puro conocimiento.

El don de sabiduría que se vale del discurso

3. ¿Cuál es, pues, la fuente propia de la enseñanza de Agustín? Pensamos que está situada más arriba; esa fuente es la sabiduría del Espíritu Santo. He dicho que él instruye en el amor. Y ¿por qué es así sino porque nos instruye en el orden y en la luz del don de sabiduría? He ahí la clave que buscábamos. Esta sabiduría es la que le proporciona su *punto de vista;* de ahí se lanza su pensamiento con el fin de envolver todas las cosas y de conducirlas sin cesar a su centro. En los días de su intemperancia filosófica y de sus excursiones a través de las sectas y de los sistemas, él la buscaba sin conocerla. Sólo la obtuvo de la gracia; y podemos sin duda descubrir desde este mismo punto de vista un crecimiento y una firmeza progresivos de su pensamiento de convertido. Mientras enseña en la posesión plena de la unción recibida, obtiene toda su fuerza de esta sabiduría.

Cuando afirmo que el punto de partida de la enseñanza de san Agustín, menos elevado que el de la enseñanza de san Pablo, y a fortiori menos que el de la enseñanza de Cristo, está situado más arriba que el punto de partida de

la enseñanza de santo Tomás (la cual procede de un modo humano y racional, y es, dentro de este modo, mucho más perfecta), no se debe entender que santo Tomás careció de la sabiduría infusa, pues sobreabundaba en ella, así como en gracias místicas. Le eran necesarias para llevar a feliz término su obra de teólogo; pero ésta, en cuanto tal, se sitúa estrictamente en la teología como ciencia (y en la filosofía), que son sin duda sabidurías, pero sabidurías de modo humano, y (de consiguiente) al mismo tiempo técnicas, inferiores a la sabiduría infusa. En la ciudad de Dios están determinados los oficios y las funciones; la función docente de santo Tomás, universal como la disciplina teológica, no es la de un Agustín, más universal todavía y supratécnica.

4. Cabría recordar aquí que la sabiduría de los santos, la cual juzga las cosas divinas por inclinación de amor o connaturalidad, *compassio sive connaturalitas*, y en virtud misma de la unión con Dios [2], presupone no sólo la fe sino la caridad; que es experimental, que es no solamente especulativa sino también práctica, pues procede de la unión con Dios y dirige nuestra actividad hacia esta unión regulando la vida humana según normas divinas; que en fin puede valerse del discurso y argumentar [3]. Imaginad esta sabiduría,

[2] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los Dones del Espíritu Santo*, traducción franc. de Raïssa Maritain, París, 1930, cap. I, II, IV. *(Curs-theol.*, I - II, q. 70, disp. 18, a. 1, 2, 4).

[3] Juan de Santo Tomás enseña que los dones de sabiduría y de ciencia, aunque de suyo no son discursivos, sin embargo "no proceden siempre sin discurso: 1º) porque la investigación y el razonamiento son naturales al hombre, y los dones del Espíritu Santo no destruyen, sino que perfeccionan la naturaleza; 2º) porque hasta en la ciencia infusa de Cristo la posibilidad del discurso y de la comparación de los términos se halla admitida por santo Tomás (III, q. 11, a. 5); 3º) porque de ordinario no experimentamos en nosotros una luz que nos dé a entender las verdades sin discurso ni comparación". *(Los Dones del Espíritu Santo*, trad. al francés por Raïssa Maritain, París, 1930, p. 185. *Curs. theol., lec.* cit., a. 5, n. 6).

De todas maneras consideramos aquí, y en todo el desarrollo que sigue, no solamente actos de modo discursivo producidos sólo por el don de sabiduría, sino también y sobre todo actos de modo discursivo producidos por el don de sabiduría *que usa conocimientos racionales y saber adquirido.*

no ya concentrada inefablemente en la pasión de las cosas divinas, como acaece en la contemplación mística, sino desbordando con regia esplendidez en conocimiento comunicable; no con el intento de expresar líricamente, como lo hará un san Juan de la Cruz, o si me atrevo a decir (y sin juego de palabras) en forma oratoria, como un Bérulle, la experiencia mística, sino para extenderse por todo el ámbito de lo inteligible y apoderarse de todo el juego de las energías racionales, para *usar* de todos los instrumentos naturales del conocimiento, con ese respeto y esa cortesía hacia la naturaleza y la razón, y al mismo tiempo con esa confianza, esa soltura, ese atrevimiento y esa soberana lealtad que provienen de la verdadera libertad espiritual: tal es la sabiduría de un Agustín (y en general, de los Padres). La sabiduría común del cristiano, sabiduría doblemente instintiva y espontánea —porque los menos instruídos de entre los fieles han recibido también el Espíritu Santo y sus dones, y así iluminados usan de la razón natural y del buen sentido—, alcanza sus proporciones supremas, propiamente paternales y episcopales, en la sabiduría de estos grandes pastores espirituales; la ciencia del teólogo, no reducida todavía a su estado de disciplina especializada (lo que fué obra de los escolásticos) está ahí contenida como en su manantial, en estado eminente. (La edad de las técnicas no había comenzado aún; la teología es la primera gran técnica del mundo cristiano.) Esta suprema sabiduría conquista todo, se apropia de todo, todo lo arrastra en su corriente universal: los despojos de los egipcios, todos los tesoros de los filósofos. Para perfilar las cosas con rasgos bien netos, digamos que estos tesoros son aquí el instrumento, no precisamente de la ciencia teológica en cuanto se distingue de la ciencia filosófica (ciencias que no están aún bien diferenciadas en cuanto a su naturaleza), sino de la sabiduría infusa, de la sabiduría del Espíritu Santo, que las domina y envuelve, y que está en conexión con la gracia y la caridad.

Así se nos ofrece en su plenitud la misión de los Padres de la Iglesia. "Los Padres y los teólogos": esta expresión utilizada de continuo en los tratados de la doctrina sacra, designa dos oficios bien distintos. La teología se halla en

los teólogos en su naturaleza propia de ciencia especializada, teniendo por luz la razón sobreelevada por la fe. La teología está en los Padres en un estado superior; tiene por luz la luz misma del don de sabiduría que usa de la razón; aun en cuanto doctrina va envuelta en la luz de la gracia santificante. Es una doctrina *santa*. Siempre habrá nuevos Doctores en la Iglesia. La edad de los Padres se ha cerrado definitivamente; es la edad de la gran efusión de los dones del Espíritu que se requería para el engendramiento espiritual, para la *educacion* de la Iglesia. Y lo que importa ante todo en los Padres es la pureza de las aguas de este impetuoso torrente del Espíritu, más, seguramente, que el exacto pulimento de cada una de las piedras, extraídas de la antigua roca filosófica, que aquél arrastra consigo.

Razón platonica y dones del Espíritu Santo

5. La filosofía que de esta manera utiliza san Agustín (una de las más grandes filosofías religiosas de la humanidad) es una filosofía incontestablemente deficiente, arrancada por la fuerza a la última defensa y fructificación espiritual del paganismo agonizante; es la filosofía neoplatónica. (Tomó lo que encontró. ¿Y quién puede leer a Plotino sin sentir gratitud? [4]) Pero en san Agustín esta filosofía es el instrumento del don de sabiduría; y nadie ha tenido una conciencia más clara que el mismo Doctor de la gracia respecto a la superioridad, a la transcendencia celestial de este don, a la divina maestría con que él maneja los instrumentos de que se vale. Lo que es absolutamente primero, lo que ilumina, discierne, dirige, regula, mide, lo que otorga derecho de jurisdicción sobre todas las cosas, *spiritualis judicat omnia,* lo que salta del seno del cristiano como los ríos del paraíso para fecundar y renovar toda la tierra del conocimiento, es el don del Espíritu en la potencia del amor. Un instrumento humano, no mediocre ciertamente, pero imper-

4 "Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps"; ["Entre los profesores de filosofía Plotino es el principal junto con Platón"]. Santo Tomás toma esta expresión de Macrobio (*Sum. theol.*, I-II, 61, 5, *sed contra*).

recto, sesgado, peligroso, y para manejarlo, la mano perfectísima, tímida y piadosa, inteligente y sabia, fuerte, prudente y sensata, la irresistible luz del espíritu sobrehumano, he ahí la admirable paradoja de la sabiduría del Platón cristiano.

Podemos percibir (¿y quién lo ha percibido mejor que santo Tomás?) el *sentido* viviente de esta sabiduría, el término al que se encamina tal espíritu valiéndose de tal instrumento: término que no es otro que el puro universo de las verdades cristianas, las profundidades eternas que nos son mostradas, las cumbres en donde se origina la teología. Si consideramos ese instrumento de una manera material, separado del espíritu que lo penetra, nos veremos envueltos en una disputa interminable en un vano intento de reducción neoplatónica de san Agustín, o en una investigación completamente literal de discordancias entre él y santo Tomás.

6. Lo que, en verdad, es muy digno de notarse aquí y debe ser considerado como un rasgo del genio, del *santo genio* de Agustín, es la seguridad de instinto, el tacto sobrenatural con que, a pesar de permanecer platónico y en una estrecha dependencia de Plotino en filosofía, evita por su parte (no se puede afirmar otro tanto de todos sus discípulos) las más peligrosas redes del platonismo, ya rectificando magníficamente a sus maestros griegos (como cuando con el mundo de los Ejemplares platónicos concibe el mundo de las Ideas divinas), ya dejando sin resolver aquellas cuestiones de las que el aparato platónico no da la clave (como tantos problemas sobre el alma y su origen), ya, por fin, dejando inconclusas, en un estado de indeterminación patética, pues es como un estado de espera, de promesa y a la vez de reserva, ciertas grandes doctrinas (como su doctrina de la iluminación) que con ese aparato no habría podido, sin caer en grave error, llevar a un grado más elevado de precisión.

Pero lo que más nos importa, y constituye el propósito central de este breve estudio, no es el instrumento platónico empleado por san Agustín, sino su sabiduría misma, en cuanto es ante todo, como ya llevamos dicho, el don de

sabiduría que se vale de la razón y del discurso. Esta noción nos permite comprender cómo san Agustín filosofa de continuo y cómo, sin embargo, no es en ninguna manera inventor de un sistema filosófico; cómo tantas deficiencias no logran alterar su luz; cómo, elevándose sobre la filosofía y aun más arriba de la ciencia teológica en el sentido estricto de este vocablo, enseñoréase de todo el dominio de la teología, de la filosofía, de la ciencia moral práctica. Ella se armoniza exactamente, así lo creemos, con la admirable doctrina que el mismo san Agustín nos ha dejado de la sabiduría, y que ha pasado en su totalidad —con las explicitaciones y diferenciaciones requeridas— a la síntesis tomista.

Cuando demuestra que la ciencia, en cuanto se distingue de la sabiduría (ciencia suprema), es obra de la razón inferior y conocimiento en el crepúsculo de lo creado, y mira ante todo hacia la labor de la acción, mientras que la sabiduría es obra de la razón superior y conocimiento en la luz de las cosas divinas, orientada ante todo hacia el reposo de la contemplación [5]; cuando formula la gran ley, dominadora de las civilizaciones, de la opción inevitable entre la sabiduría y la ciencia, porque todas las riquezas de esta última, buenas en sí mismas y necesarias, llevan por naturaleza a la pobreza de la sabiduría, de suerte que elegirlas como fin es crimen de gula y de avaricia, conversión mortal hacia los bienes perecederos; cuando describe, en incomparables

[5] Se sabe que santo Tomás, al enumerar los dones del Espíritu Santo, al principio (*Sum. theol.*, I-II, 68, 4) había caracterizado el don de ciencia como perfeccionamiento del entendimiento práctico y el de sabiduría como perfeccionamiento del entendimiento especulativo; se adhería así de una manera más literal a la opinión de san Agustín. Más adelante (II-II, 8, 6) reconoció que los dones de sabiduría y de ciencia son ambos especulativos y prácticos, como la fe: siendo propio del don de sabiduría juzgar como experimentalmente verdades de la fe por lo que se refiere a las realidades divinas; y el don de ciencia, por lo que a las realidades creadas. Mas estas dos posiciones no son incompatibles. Como lo observa Juan de Santo Tomás (*loc. cit.*, a. 7, n. 8), aunque la sabiduría de los santos es a la vez especulativa y práctica, predomina sin embargo en ella el conocimiento especulativo, mientras que en el don de ciencia, ya que procede por las causas inferiores, predomina el conocimiento práctico, aunque sea también especulativo.

análisis psicológicos, la economía de la ciencia y de la sabiduría en las almas santas, es claro que san Agustín (sin excluir por cierto la distinción de las tres sabidurías, metafísica, teológica e infusa, que santo Tomás establecerá más tarde, pero permaneciendo totalmente ajeno a esta distinción, pues él no sueña sino en oponer la sabiduría cristiana a la falsa sabiduría de los filósofos paganos), es claro, digo, que san Agustín centra toda su idea de la sabiduría en la sabiduría por excelencia, que es la sabiduría infusa. La efusión de su pensamiento que deriva de ella, a ella retorna y hacia ella conduce todo pensamiento. Y ve que la ciencia profana y la ciencia sagrada (precisamente en cuanto el conocimiento sagrado mismo tiene aspecto de ciencia) reciben de ella una participación, mientras le están subordinadas, como deben, en el alma cristiana.

Fisonomía de la enseñanza de San Agustín

7. Diferencia de punto de vista y de perspectiva: he ahí la esencial diferencia entre la enseñanza de san Agustín y la de santo Tomás. Aquí el punto de vista de la sabiduría teológica en el sentido estricto de la palabra, allá el punto de vista de la sabiduría infusa. Aquí se descubren esencias, allá se siente uno atraído a la experiencia de Aquel a quien ama. Hemos dicho que la sabiduría de san Agustín es el don de sabiduría que se vale del discurso. Recuérdense las propiedades que los teólogos reconocen en el don de sabiduría [6], y se comprenderá el punto de vista propio de san Agustín, y los caracteres de su doctrina, sin hablar del maravilloso sabor de su estilo, o de esa espontaneidad supratécnica que hace un momento señalábamos y gracias a la cual se reconoce en él la instintiva sabiduría bautismal del común de los cristianos. Se comprenderá que para él la verdadera filosofía —entendemos por tal el crecimiento en la sabiduría— es un camino hacia la beatitud, y el verdadero filósofo un amigo de Dios, *verus philosophus amator Dei* [7]:

[6] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los Dones del Espíritu Santo*, cap. VI, trad. id.

[7] *De Civ. Dei*, VIII, 1.

es la sabiduría del Espíritu Santo. Se comprenderá por qué, aun sabiendo perfectamente la distinción esencial entre el conocimiento puramente racional y las conclusiones deducidas de los principios de la fe, no se haya propuesto distinguir sistemáticamente la disciplina filosófica de la teológica: él no compone un esquema de las disciplinas intelectuales; lo que hace es estimular a la razón iluminada por la fe hacia la fruición de Dios. Se comprenderá cómo, a pesar de poseer mejor que hombre alguno en el mundo el sentido de los valores propios y de la dignidad de la especulación, a pesar de rechazar con todo su ser (y a la verdad sin poder concebir siquiera) lo que quince siglos más tarde una generación desdichada había de conocer con el nombre de pragmatismo filosófico, este enamorado de la inteligencia ha podido manejar con entera libertad una especie de pragmatismo vivido —el de la salvación eterna— e integrar en su sabiduría —puesto que la sabiduría infusa procede de la caridad—, el movimiento de la voluntad hacia el fin último.

En la doctrina de san Agustín la fe precede y prepara universalmente la inteligencia. *Crede ut intelligas* ["cree para entender"]. ¿Por qué sorprendernos, si la inteligencia en cuestión es el conocimiento de sabiduría infusa extendido por medio del discurso a todo el campo humanamente explorable? Este conocimiento presupone la fe teologal como la caridad teologal. Es absolutamente esencial a la sabiduría de san Agustín proceder de la fe, porque tiende desde el principio a la unión experimental con Dios. Sabe asimismo san Agustín por experiencia que para recobrar de hecho la integridad de su vigor natural, en el orden mismo de las verdades accesibles de suyo a las demostraciones de la razón, la razón herida del pecador necesita ser curada por la *gratia sanans* [8] ["gracia que sana"]. Y sobre nuestro movimiento concreto hacia la Verdad primera quiere instruirnos y servirnos de guía.

[8] "Quamvis enim nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit sanatur, ut intellegat ampliora", ["Pues aunque nadie pueda creer en Dios si no entiende algo, sin embargo por la misma fe con que cree es sanado para entender más cosas"], *Enarr., in Psalm.*, 118, *enarr.* 18, n. 3.

Nos inculca que el alma no logra hallar a Dios sino por un retorno y una progresión *ad intus* ["hacia adentro"], retirándose de las cosas y de los sentidos para disponer ascensiones en el interior de ella misma. Se trata, en efecto, de hallar en el fondo del corazón a Aquel que habita allí como en su templo y en quien únicamente puede el corazón colmar sus ansias de reposo, no al Dios de los filósofos y de los sabios, que puede ser conocido sin la fe, ni siquiera al Dios de los teólogos que puede ser alcanzado sin la caridad, sino al Dios de los santos, la vida de nuestra vida, que se ofrece a nosotros por la gracia y en el amor.

Al experimentar a Dios místicamente, el alma experimenta también, en el repliegue más oculto de su actividad santificada, su propia naturaleza de espíritu. Esta doble experiencia, producida bajo la inspiración especial del Espíritu de Dios y por sus dones, es como el acabamiento sobrenatural del movimiento de introversión propio de todo espíritu. Ella es, en todo lo concerniente a Dios y al alma, el centro de gravitación de las doctrinas de san Agustín. Si la perdemos de vista, se nos esfuma el sentido profundo de estas doctrinas. Atraídas por ella desde el principio, reciben de ella, aun cuando se mueven muy lejos de este centro y en una atmósfera de suyo natural, un no sé qué de experimental, de delicioso y de vivido que las caracteriza: participación lejana, esperanza, promesa de la suprema alegría. He ahí por qué los objetos metafísicos y sus exigencias puramente inteligibles, cuyo valor san Agustín se cuida muy bien de negar o atenuar, cuya eficacia total conoce y respeta mucho mejor que Pascal, no los contempla él sino envueltos en la resonancia de las vibraciones del alma; he aquí por qué la prueba racional de la existencia de Dios, sin dejar nunca en él de proceder *per ea quae facta sunt* ["por las cosas que fueron hechas"] y por la vía de la causalidad, sin exigir jamás que *para nosotros* la evidencia de Dios preceda a la de las cosas, parte todavía de una experiencia, natural esta vez, de la experiencia interior de las inmutables verdades de razón que iluminan nuestro espíritu tornadizo [9].

[9] Desde luego la prueba de la existencia de Dios por el mundo sensible tiene en San Agustín (de quien Pascal se apartará mucho

En cuanto al conocimiento del alma por ella misma, si en la formulación filosófica de su pensamiento sobre este punto, y en ciertas teorías psicológicas conexas (en la teoría de la sensación en particular), san Agustín cede netamente a formas platónicas que con dificultad pueden sostenerse, lo que ante todo ha visto infaliblemente y siempre en la participación más o menos lejana y en los reflejos de una experiencia de orden divino, es la naturaleza y los privilegios de espíritu del alma humana, por lo cual ella es radicalmente (pero no por el estado de unión al cuerpo) inteligible a sí misma por su sustancia, y no conoce las cosas materiales sin sumergirlas antes en su propia luz. Bastará a santo Tomás, para poner en su punto la doctrina, en este como en todos los casos, precisar que aquí abajo el alma no se conoce sino por sus actos. Sin duda, para forzar a los ojos de los hombres a ver las cosas desde su propio cielo, fué menester que primero Agustín volara demasiado alto: una vez comprendida la sustancia de su psicología, fácil es ver que encaja toda, como lo ha demostrado de modo maravilloso el Padre Gardeil [10], en el sistema de las nociones aristotélicas revividas y, me atrevo a decirlo, *agustinizadas* por el Angel de la Escuela. Digamos pues que la sabiduría mística es en cierto modo el agente que activa, el catalizador de la introspección agustiniana, merced al cual ésta aparece en todos los órdenes como el más maravilloso instrumento de exploración

en este punto) su pleno valor: "Ecce sunt coelum et terra, clamant quod facta sunt; mutantur enim atque variantur... Clamant etiam quod se ipsa non fecerint... Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt." ["Ahí están el cielo y la tierra que claman diciendo haber sido hechos; pues se mudan y varían... Claman también que no se hicieron a sí mismos... Y su voz es la evidencia misma. Tú, pues, Señor, las hiciste, tú que eres hermoso, pues son hermosas; tú que eres bueno, pues son buenas; tú que eres, pues son. Mas ni tan hermosas, ni tan buenas, ni son tanto como eres tú, su hacedor; antes bien, en tu comparación ni son hermosas, ni son buenas, ni aun son."] *Confesiones*, Libro XI, c. IV, n. 6. — Cf. *Sermones*, CXLI, 2, 2.

[10] A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.

de lo espiritual. Asimismo, la psicología de san Agustín no abandona jamás lo concreto, y como ciencia moral más aún quizá que como psicología, procede de muy distinto modo que la psicología analítica de santo Tomás.

8. En todo esto permanecemos en un dominio muy diferente del que corresponde al saber metafísico: dominio que sería inferior a la metafísica si no fuera más que psicología o conocimiento práctico, pero que sería enteramente erróneo caracterizarlo como tal; dominio que en realidad transciende la metafísica, porque es propiamente el dominio real de la sabiduría infusa, que preludia la visión, y endereza al hombre hacia la contemplación amorosa de las tres increadas Personas que en él habitan por la gracia. Se puede decir, pues, con Windelband que la doctrina de san Agustín es una metafísica de la vida interior, o con Gilson que es una metafísica de la conversión, siempre que se agregue en seguida que esta doctrina no es una metafísica en el sentido propio del término. Las palabras de Windelband y de Gilson son tanto más ilustrativas cuanto mejor se capta la impropiedad fundamental, en este caso, del término "metafísica".

Es claro en definitiva que la doctrina de san Agustín es una doctrina esencialmente y en su modo mismo *religiosa*. No es que olvide o disminuya en nada la investigación científica de las naturalezas de las cosas (bien se trate de la metafísica o bien de las ciencias de observación); es demasiado amigo de Platón para no ver el universo como una gran familia de esencias y no utilizar a cada instante los conceptos metafísicos. Pero no los utiliza sino oblicuamente y para fines de un orden diverso. Si escudriña la noción de materia prima, es en una acción de gracias. Ni una sola vez sitúa el objeto de sus investigaciones a la luz específica de las especulaciones puramente racionales. De una sabiduría más sublime es de donde descienden hacia nosotros las intuiciones metafísicas de que se halla enriquecida su doctrina.

No olvidemos en fin que tal sabiduría contiene en sí, como en su fuente y *eminenter* ["eminentemente"], lo que en los escolásticos se destacará como disciplina teológica y dis-

ciplina filosófica definidas aparte; o mejor, y para hablar con más precisión, recordemos que tal sabiduría contiene a la filosofía de una manera virtual-eminente y a la teología de una manera formal-eminente (porque los Padres, al usar un *lumen* superior al del simple teólogo, al ser más que teólogos, realizan verdadera y propiamente obra teológica); comprendemos que la enseñanza de san Agustín no difiere solamente de la de santo Tomás, como ya lo hemos explicado, por el *punto de vista* y el hábito de saber; difiere también por el *estado*. Aquí, un estado de formación y de actuación específica, el estado de ciencias y de técnicas constituídas en sus naturalezas propias. Allá, un estado de fecundidad transcendente, el estado de una sabiduría supratécnica que envuelve dichas ciencias en su eminencia; estado que, en relación a la ciencia filosófica y al modo científico de la teología, es un estado de virtualidad. Sea como fuere, transferir al plano de los sistemas filosóficos la doctrina de san Agustín con sus caracteres propia y exclusivamente agustinianos, para convertirla en uno de ellos, es tanto como desnaturalizarla.

De un modo semejante se ve a los animales de las grandes profundidades submarinas estallar, por decirlo así, cuando se los lleva al aire libre, a las presiones en que la fauna terrestre respira.

Conviene señalar aquí el equívoco del vocablo *agustinismo*, que para designar el pensamiento de san Agustín connota inevitablemente, por su desinencia, la idea de sistema. En este sentido no es una paradoja sostener que jamás san Agustín ha profesado el agustinismo. ¿Y cuál agustinismo? —se podría preguntar. Se han visto tantos agustinismos diferentes, a veces hostiles, como filósofos agustinianos.

El agustinismo y las diferenciaciones técnicas del pensamiento cristiano

9. Se ve, por las consideraciones precedentes, lo que ante todo hace discutible la posición de los filósofos a quienes la historia de la filosofía da el nombre de agustinianos. A decir verdad, esta posición implica por parte de la filosofía

una acentuada ignorancia de sus límites: exigir a san Agustín un sistema filosófico es reclamar para la filosofía y para su luz propia lo que en realidad procede de la luz de la más excelsa sabiduría cristiana, es decir, de la fe y de la caridad. (Asimismo el agustinismo filosófico parece naturalmente ligado a un *filosofismo* inmoderado, manifiesto en la escuela cartesiana, disimulado en aquellos de nuestros contemporáneos que murmuran del conocimiento abstracto, pero para sobreestimar en la misma medida los modos de aprehensión con que lo sustituyen.) Por más devoción que se sienta hacia san Agustín, por estimables que sean las verdades antiguas o nuevas que se extraigan de su tesoro, cualquiera sea el sentimiento que se le deba de las realidades interiores, es lo cierto que se traiciona así completamente su espíritu y su pensamiento. Las *Méditations touchant la Philosophie première* se parecen al tratado *de Trinitate* como una cámara oscura al ojo de un poeta. El espiritualismo "atrayente e intrépido" de Descartes, el *cogito* cartesiano (cuyo alcance es muy diverso al *si fallor, sum* ["si yerro, soy"]), el argumento ontológico, la teoría de las ideas-cuadros, del pensamiento-sustancia; la teofilosofía de Malebranche, el ontologismo, el ocasionalismo, la visión en Dios, lejos de ser formas siquiera remotamente auténticas del espiritualismo agustiniano, no son sino residuos de su desintegración racional.

Un proceso análogo de materialización había penetrado ya en el seno de la teología, cuando Jansenio trocaba en la espesa sustancia de su pesimismo y de su hedonismo teológicos la letra diáfana pero difícil de Agustín, su lenguaje sabroso en exceso, demasiado divinamente humano, concerniente a la gracia y a la libertad, a la inocencia adámica y a la naturaleza caída, a los deleites del sentido y de la gracia [11]. No ignoramos que es posible un agustinismo teológico que no caiga en los excesos de Jansenio, ni en los de Lutero, ni en los de los disputadores antitomistas en que Lutero se inspiró. Pero creemos que la regla que lo mantiene en la línea de la verdad es entonces el instinto cristiano del teólogo más que la virtud de sus principios de

[11] Cf. N. del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, Fribourg, 1907, t. I, *Introductio*, pp. LXI-LXVI.

conceptualización teológica tomados en sí mismos.

A decir verdad, la escolástica medieval se esforzó inútilmente en sacar de Agustín, sólo con las armas de éste, una sistematización teológica y filosófica perfecta. Un san Buenaventura pudo hallar la alta inspiración de san Agustín y un rayo de su sabiduría, pero fracasó en la tarea de hacer obra científica (si es que alguna vez intentó emprenderla). Eran indispensables las armas de Aristóteles, era necesario santo Tomás de Aquino. En tiempo de santo Tomás, el agustinismo escolástico aparece como metido en un callejón sin salida (y los esfuerzos que hará después de santo Tomás no van a lograr otra cosa que poner más en evidencia este estado de cosas); los medios de constituirse como ciencia, y por consiguiente de progresar, le faltan visiblemente. Sólo santo Tomás llegó a formar verdaderamente la sabiduría teológica en su orden propio y específico, a formar la teología como ciencia definiendo al mismo tiempo el dominio propio de la filosofía. Sólo él pudo extraer de Agustín, pero con las armas de Aristóteles, no con las de Agustín, la teología como ciencia y la filosofía cristiana como ciencia —pues la teología ¿no se elabora acaso como ciencia, con las armas de la filosofía? Sólo él pudo sistematizar teológica y filosóficamente la sabiduría de Agustín, precisamente porque colocando esta sabiduría en la perspectiva de sabidurías menos elevadas, pero técnicamente más perfectas, y cuya función irreemplazable se hallaba en la economía de la inteligencia cristiana, tuvo el valor de someterla a las rediferenciaciones conceptuales necesarias para *cambiarla en sí misma* sobre esos nuevos planos de inteligibilidad.

10. Sólo el celo amargo del arcaísmo podría escandalizarse de que el progreso natural del pensamiento y de la cultura condujera al saber teológico y al saber filosófico a independizarse como disciplinas y como técnicas especiales, no separadas, es verdad, pero distintas, lo mismo que ocurrirá más tarde con las ciencias de la naturaleza. Los organismos espirituales crecen de la misma manera que los cuerpos vivos. Y ¿cómo las funciones heterogéneas, vitalmente articuladas entre sí, que responden a los diversos objetos especificadores

de la actividad espiritual, no habían de ser determinadas y explicitadas progresivamente en el curso de la historia? La explicitación terminada por santo Tomás de Aquino a fines de la Edad Media era absolutamente necesaria [12]. Frente a esos mundos por conocer que son las verdades naturalmente accesibles a la razón y las verdades capaces de ser deducidas racionalmente de los principios de la fe, la razón cristiana debe estar armada de virtudes proporcionadas de discernimiento y de saber. Debe poder juzgar demostrativamente de lo que es, a la pura luz de los objetos y de las necesidades inteligibles, es decir, a modo de ciencia. En san Agustín la teología, por lo mismo que está implícita en el movimiento discursivo de una sabiduría superior que de suyo no es discursiva, se halla todavía, en cuanto a su modo propio y humano de ciencia, en un estado de imperfección. En santo Tomás, en cambio, está plenamente constituída en su modo propio, que es el modo humano de la razón; ha adquirido su estado de perfección humana. Un hombre de ciencia puesto frente a la doctrina de san Agustín está ante un mundo de sabiduría religiosa con el que no puede articularse su propio universo inteligible. Si se adhiere a esta doctrina, en cuanto creyente, su pensamiento se bifurca; pues en su desenvolvimiento especulativo procede, por un lado, según las exigencias de un análisis puramente objetivo, y por otro, según el movimiento del amor hacia la experiencia que debe colmarlo. La maravilla de la sabiduría tomista, de la metafísica del ser y de las causas, de la teología como ciencia, es que un saber de esa índole, situado en la cúspide de la humana razón, y que se sabe inferior al saber de sabiduría infusa y superior a cualquier otro, y que no distingue sino para unir, crea en el alma humana, sin disminuir ni alterar nada y con un rigor objetivo universal, una coherencia estable y una solidaridad vital entre las actividades espirituales que tocan el cielo y las que tocan la tierra.

[12] Cf. el notable estudio del R. P. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Archives d'hist, doct. et litt. du moyen âge, t. II, pp. 31 ss. No hay por otra parte ningún "racionalismo" en la obra así realizada por santo Tomás. Reconocer el valor propio de la razón o de la naturaleza no es ni *racionalismo*, ni *naturalismo*.

Tomás de Aquino, heredero de Agustín

11. Se refiere que en Colonia el maestro Alberto había aconsejado a su gran discípulo seguir siempre en teología a san Agustín y a Aristóteles en filosofía. Entendamos esta separación menos en cuanto a los asuntos tratados que en cuanto a los aspectos formales. Por cuanto en la filosofía y en la teología se encuentran a la vez el aspecto de *ciencia* y el de *sabiduría*, puede decirse que para tratar de las cosas divinas y humanas Tomás de Aquino pidió a Aristóteles su aparato científico, y recibió de Agustín y de los demás Padres y de la Sagrada Escritura la sustancia de su sabiduría. Y su fidelidad a la sabiduría de Agustín es más perfecta aún que su maestría en la técnica de Aristóteles. Corrige a Aristóteles, honra a Agustín como un hijo a su padre, y con esa misma piedad le ofrece, en los pasajes difíciles (muy a menudo por cierto) el auxilio de sus juveniles energías. Agreguemos que cuanto más se haga ver la importancia de la relación de santo Tomás con Aristóteles y con la filosofía griega y árabe por una parte, y por otra con san Agustín y con toda la tradición cristiana, más se demostrará al mismo tiempo la sorprendente originalidad de su genio.

Ya se trate de la beatitud o de la Trinidad, de la ley eterna, de las virtudes y de los dones, de la contemplación [13], del mal, de la providencia y de la presciencia divinas, de la predestinación, y en general, de toda la materia de la teología sagrada, nada hay más manifiesto que esa perfectísima fidelidad de santo Tomás a san Agustín en su síntesis teológica. Todos sabemos que la doctrina capital en donde aparece su mutua armonía es la de la gracia. En santo Tomás es en donde vemos llegar a su perfecta formulación científica esas verdades esenciales que afirman la distinción y la unión del orden natural y del orden sobrenatural, la soberana libertad del amor creador, la realidad intrínseca y el carácter vital en nosotros de los dones infusos, las cuales no cesa de proclamar la sabiduría de Agustín contra Pelagio, pero en un

[13] Cf. el hermoso libro del R. P. F. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, París, 1927.

lenguaje que todavía se trata de comprender. Cuando santo Tomás enseña la moción del libre albedrío humano por la gracia y la causalidad divina, de tal manera que hasta el libre modo humano de nuestros actos voluntarios es causado por Dios, y que toda su bondad deriva a la vez de Dios como causa primera y de nosotros como causa segunda, y que nosotros no somos causa primera (deficiente) sino para el mal; cuando nos enseña cómo la libertad (en el sentido de autonomía) es la obra de la gracia del Espíritu Santo, estamos oyendo la voz misma de san Agustín y de san Pablo. Se ha señalado con razón (y sabemos el motivo de esta diferencia) que en la teología "muchas veces demasiado literalmente escriturística" [14] de san Agustín, la noción de naturaleza tiene un sentido mucho más concreto e histórico que en la teología de santo Tomás. "Mientras la naturaleza explorada por santo Tomás de Aquino es una esencia metafísicamente indestructible, cuya necesidad intrínseca resiste a la corrupción del mismo pecado original, para no dejarle sino las gracias de que éste la despoja y los poderes que disminuye o pervierte, Agustín entiende con el nombre de naturaleza el estado de hecho determinado por el pecado, y lo que, en ese estado, autoriza la esperanza de que el hombre pueda salir de él. Que en último análisis estas dos actitudes no son dogmáticamente contradictorias no ofrece a nuestros ojos la menor duda: san Agustín no excluye a santo Tomás de Aquino en este centro de toda filosofía cristiana, antes bien le prepara el camino y lo llama; pero no se podría sostener, según creemos, que el plan de las dos exposiciones sea el mismo" [15]. Así pensamos también nosotros. Conviene sin embargo agregar que esta diferencia es puramente modal; que san Agustín ha enseñado con la mayor claridad posible el valor ontológico de la distinción de la naturaleza y de la gracia [16]; que ha afirmado claramente esta distinción *aun*

[14] A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, p. xxx.

[15] E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, p. 298.

[16] Cf. *De gratia et libero arbitrio*, c. xiii, n. 25: "Numquid natura erit gratia? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua

para el estado de inocencia[17]. En efecto, siendo la gracia, según él, la raíz de los privilegios sobrenaturales de Adán, como la inmortalidad corporal, ella por tanto es asimismo sobrenatural[18]; está ordenada positiva e intrínsecamente a la visión beatífica, que no es *debida* a ninguna inteligencia

intelligere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris et volucribus coeli et omnibus pecoribus quae reptant super terram. Sed non haec est gratia, quam commendat apostolus per fidem Jesu Christi. Hanc enim naturam etiam cum impiis et infidelibus certum est nobis esse communem; gratia vero per fidem Jesu Christi eorum tantummodo est, quorum est ipsa fides." ["¿Acaso la naturaleza es la gracia? Esto se atrevieron a decir los Pelagianos, a saber, que la gracia es la naturaleza en la cual de tal manera fuimos creados que poseemos una mente racional para poder entender, formados a imagen de Dios, para dominar a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que caminan sobre la tierra. Pero ésta no es la gracia que ensalza san Pablo, la gracia por la fe de Jesucristo. Ciertamente esta naturaleza nos es común a todos, aun a los impíos e infieles; mas la gracia por la fe de Jesucristo es sólo de aquellos que poseen la fe."]. — *De praedest, sanctorum,* c. v. n. 10: "Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium, Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem; ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem." ["La posibilidad de tener la fe y la caridad es propio de la naturaleza de los hombres; mas poseer de hecho la fe y la caridad es exclusivo de la gracia de los fieles. De consiguiente, aquella naturaleza, en la cual nos fué dada la posibilidad de poseer la fe, no diferencia a un hombre de otro; mas la fe misma diferencia al fiel del infiel."]. — *Enarrat. in Psalm.* 49, *enarr.* 2: "Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos... Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit. *Dedit* enim *eis potestatem filios Dei fieri* (Ioan. 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis." ["Es pues evidente que llamó a los hombres "dioses" en virtud de su deificación por la gracia, no por haber nacido de su sustancia... Mas el que justifica, él mismo deifica; pues el justificar hace hijos de Dios. Pues *dióles poder de llegar a ser hijos de Dios.* Y si fuimos hechos hijos de Dios, fuimos hechos dioses; mas esto es propio de la gracia que adopta, no de la naturaleza que engendra."]

[17] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Communication à la Semaine augustinienne de Rome* (24 de abril de 1930).

[18] Cf. *De correptione et gratia,* c. xi, n. 29: "Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? Immo vero habuit magnam, sed disparem", ["¿Mas qué? ¿Adán no tuvo la gracia? Sí, y en sumo grado, pero desigual"].

creada, ni siquiera angélica [19]; es distinta de la naturaleza aun en los ángeles *(simul condens naturam et largiens gratiam* ["fundando la naturaleza y al mismo tiempo dando la gracia"]) [20]. Aquí también la teología tomista no hace más que explicitar según su modo propio y su perspectiva propia la sustancia del pensamiento agustiniano.

12. Pero santo Tomás en su síntesis filosófica también ha llevado a un grado más alto que lo que frecuentemente se cree, si no el modo de conceptualización, al menos los elementos esenciales de este pensamiento.

El cual se destaca bien precisado, desarrollado, perfectamente en su punto, en esa obra maestra de metafísica que es la doctrina tomista de la analogía y de los nombres divinos. Porque Agustín no plotiniza aquí sino encarrilando a Plotino hacia la teología catafática exigida por la revelación; no sólo enseña que Dios es inmutable, eterno, inmenso, infinitamente simple, que es todo lo que tiene [21], la Verdad, la Vida, la Belleza, la Sabiduría; sabe también que es personal "consciente de sí mismo y de su obra" [22] —*Deus non aliquid nesciens fecit,* ["Dios no hizo nada en ignorancia"] [23]—, que todo lo creó por su voluntad —*causa omnium quae fecit, voluntas ejus est,* ["su voluntad es la causa de todo lo que hizo"] [24]— y que El es el Ser mismo —*Ipsum esse subsistens,* ["el Ser mismo subsistente"]—, como dirá santo Tomás: *Deum nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse* ["a Dios no le daré otro nombre que el Mismo Ser"] [25]. La prueba

19 *De Trinit.*, Lib XIV y Lib. XV (sobre todo el c. III).

20 *De Civ. Dei*, Lib. XII, c. IX.

21 "Quae habet haec et est, et ea omnia unus est", ["Uno sólo es el que tiene y es éstas y todas las cosas"]. *De Civ. Dei*, Lib. XI, c. X. — Como lo observa con razón Gilson, esta fórmula contiene en germen la doctrina medieval de la no distinción en solo Dios de la esencia y de la existencia. (Cf. *De Trin.*, Lib. XV, c. XIII, n. 22).

22 CHARLES BOYER, *L'Idée de Verité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 108.

23 *De Civ. Dei*, Lib. XI, c. X.

24 *Enarr. in Psalm.* 134, *enarr.* 10.

25 *De moribus Ecclesiae*, XIV, 24. Cf. *de Trinit.*, Lib. I, c. 1, n. 2: "Quae vero proprie de Deo dicuntur, quaeque in nulla creatura inveniuntur, raro ponit scriptura divina; sicut illud quod dictum est

agustiniana de la existencia de Dios se halla equivalentemente en la *quarta via* de santo Tomás [26], y hasta muchas veces santo Tomás parece evocarla bajo su forma propia [27], aunque, a decir verdad, no era de creer que la formulación pudiera ser en él la misma (lo cual explica sin duda que en lugar de desarrollar *ex professo* esta prueba, se contente más bien con aludir a ella). En efecto; en virtud misma de lo que en el orden filosófico y noético constituye la principal diferencia entre san Agustín y santo Tomás —a saber, como bien lo ha demostrado el Padre Gardeil [28], la sustitución de la dominante agustiniana de la participación por la dominante aristotélico-tomista de la *causalidad eficiente*—, las verdades eternas contempladas indistintamente por san Agustín no sólo en su valor de necesidad ideal, sino también en su virtud iluminadora, lo transportaban directamente a Dios Verdad primera y Luz subsistente; mientras que para hallar su razón suprema en esta misma Verdad primera, y concluir así de la verdad en nuestro espíritu un primer fundamento

ad Moysen: Ego sum qui sum, et: Qui est, misit me ad vos." ["Raras veces la Sagrada Escritura pone las cosas que se predican con propiedad de Dios, y que no se encuentran en ninguna criatura; como lo que se dijo a Moisés: Yo soy el que soy, y: El que es me ha enviado a vosotros."] Tales textos, como también *de Trinit.*, Lib. V. c. I, n. 2, y Confesiones, Lib. IX, c. IV, n. 6 (citado anteriormente, p. 89, nota 9) contienen virtualmente toda la doctrina tomista de los nombres divinos y de la analogía.

[26] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 5 ed., p. 296.

[27] En particular en este texto de la *Suma contra los Gentiles* cuya importancia señala con razón J. Sestili: "Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis", ["Las verdades entendidas se fundan en algo eterno; pues se fundan en la misma primera Verdad, como en la causa universal, depósito de toda verdad"], (II, 84).

[28] A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Apénd. II. (El P. Gardeil comenta ahí y generaliza una tesis expuesta en el estudio de E. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Arch. d'Hist. et litt. du moyen âge, t. I. 1926-1927). En lo que concierne en particular a las nociones de *creación* y de *formación*, creemos sin embargo que se pueden tomar en cuenta las observaciones de GILSON (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 258).

de orden real, santo Tomás, que reconoce en el entendimiento agente la luz activa de nuestra inteligencia, habría debido, según creemos (si hubiera querido desarrollar la prueba propia de san Agustín), pasar por esta causa iluminatriz creada que llevamos en nosotros, para de ahí elevarse a la Causa primera de cuya virtud ella participa.

A pesar de la fundamental diferencia de *signo* filosófico de que acabamos de hablar, debe decirse, de acuerdo con los hermosos estudios del Padre Charles Boyer, que toda la sustancia de la doctrina agustiniana de la verdad ha pasado a santo Tomás, mediante la transposición general y no pocas ligeras modificaciones, requeridas en consecuencia. En fin [29], parece que el edificio aristotélico mismo de la metafísica y de la filosofía natural no se ha perfeccionado en la síntesis tomista sino merced a una piedra angular agustiniana, es a saber, gracias a la doctrina de las Ideas creadoras. Porque en Dios mismo, en las Ideas creadoras que iluminan a los Ángeles antes de causar las cosas, es en donde el mundo creado tiene el principio supremo de su orden y de su movimiento. Agustín no sólo ha trazado las grandes líneas de una teoría de la creación; su ejemplarismo aporta a la concepción del mundo que santo Tomás desarrollará, una consistencia plena, una suprema audacia metafísica que la circunspección analítica de Aristóteles no había conocido.

No hemos mencionado sino algunos rasgos característicos Sería menester dar una infinidad de ejemplos, si se quisieran señalar todas las riquezas agustinianas asimiladas por el pensamiento de santo Tomás, y todos los signos de la veneración que el doctor Angélico tributa —hasta en el detalle más minucioso [30]— a la autoridad de san Agustín. Cuanto más se estudia a uno y a otro doctor, más sentido tiene la expresión del Padre Gardeil: "Se pueden contar las posiciones sobre las que difieren; pero es imposible contar aquellas en

[29] M. Simeterre ha insistido particularmente sobre este punto en las lecciones del Instituto Católico de París, no publicadas por desgracia.

[30] Santo Tomás admite que Moisés fué elevado transitoriamente a la visión beatífica fundado sólo en la autoridad de Agustín. Cf. B. LAVAUD, *La visión de Dieu ici-bas*, *Revue thomiste*, janv. févr. 1929, pp. 75-83; mai-juin 1930, pp. 253-256.

las que se entienden. [...] El Buey mudo [...] ha devorado toda la sustancia espiritual del Águila de Hipona [...]; ha hecho de ella, como de la de Aristóteles, la propia sustancia de su espíritu"[31]. Si contemplamos en su integridad los valores esenciales del pensamiento de san Agustín, preciso es afirmar, como ya lo hemos explicado, que la unica sistematización metafísica de este pensamiento que permanece *esencialmente* augustiniana, es la síntesis tomista.

Tomismo y agustinismo

13. ¡Cuán poca razón hay en oponer como dos sistemas el tomismo y el agustinismo (me refiero al agustinismo del mismo san Agustín)! El primero es un sistema, el segundo no lo es. El tomismo es el estado científico de la sabiduría cristiana; en los Padres y en san Agustín esta sabiduría está todavía en su fuente. Y entre la fuente y las aguas de la llanura no hay oposición. El perdurable manar de la inspiración agustiniana no llega hasta nosotros en su pureza *al margen* de la sabiduría tomista, y como si la fuente desbordara al río. Esta inspiración presidía la formación de la síntesis tomista; pasó a esta síntesis, debe continuar pasando a ella e impulsándola a nuevas expansiones, porque la doctrina de santo Tomás está destinada a crecer siempre. Sin duda, después de marchas y avances invisibles, ciertas derivaciones de la fuente podrán manar al lado del río: están destinadas a ensanchar el caudal de éste. Sin duda ciertos sistemas "agustinianos" continuarán siempre elaborándose en oposición al tomismo: a decir verdad, no serán sino los testimonios de la pereza de los tomistas, retardos ocasionados por éstos en la marcha de la obra de asimilación y de elucidación universal tan poderosamente comenzada por su maestro. A pesar de los atrasos y de los obstáculos, esta obra debe continuar normalmente. Todo filósofo "agustiniano" que, a pesar de la inconsistencia de su posición sistemática, que capte algo del vigor de intuición de san Agustín, pondere y valore verdades olvidadas o extienda nuestro cono-

[31] A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, pp. XXIX-XXX.

cimiento de las realidades interiores, trabajará sin saberlo para la filosofía de santo Tomás.

La osadía inventiva de Agustín, más dispuesta que la prudencia teológica de santo Tomás, a aventurarse en la zona de lo probable, intentaba adquirir algún conocimiento de la sucesión misma de los acontecimientos de la historia humana; apoyado en la Escritura, san Agustín ha creado la filosofía de la historia, o con más exactitud (porque las luces de la fe son aquí necesarias), la *sabiduría de la historia;* y el sentimiento del irreversible *devenir* histórico, del movimiento y del desarrollo del mundo en el sentido del tiempo, es, a nuestro juicio, una de las más preciosas joyas del patrimonio agustiniano. Existe en él todo un dominio que creemos debe reclamarse a Hegel y reinvindicarse para la sabiduría cristiana. Estimulado por el espíritu de Agustín, ¿se enriquecerá un día el pensamiento tomista con estas conjeturas en materia de exégesis de la historia, de las cuales con dificultad puede privarse la reflexión sobre la cultura? Parece que el *Discurso sobre la Historia universal* está por volver a escribirse, y que una continuación más moderna de la *Ciudad de Dios* prestaría grandes servicios.

Importa por lo demás comprender cómo el estado de inconclusión en donde vemos que permanece, en el curso de sus múltiples ensayos, la escuela o más bien la tentativa de escuela filosófica llamada agustiniana, no es por sí mismo una promesa de renovación y de progreso. De suyo, dicho estancamiento es más bien un signo de imperfectibilidad. ¿Cómo podría crecer un organismo que no acaba de formarse? Porque la verdad es que por haberse constituído como ciencia, con base científica bien definida, el tomismo, inacabado también aunque en otro sentido, es capaz de progresar y de crecer sin fin. Lejos de decirnos que después de santo Tomás todo está hecho, nos asegura que, mientras dure la historia y presente nuevos problemas, tanto más quedará por hacer cuanto sea más lo hecho.

Recordemos lo que decíamos antes acerca de la sabiduría de los Padres y de los teólogos. Se puede creer que en razón misma de la elevación de su nivel espiritual convenía que la Edad Media cumpliera su obra milenaria bajo el principado

de los Padres, y singularmente de san Agustín. Nuestra época tiene una expansión espiritual menos libre, pero posee instrumentos más perfectos, medios de verificación, técnicas más seguras. Tiene otra obra que llevar a cabo. Es menester que el pensamiento cristiano despliegue en ella sus esfuerzos bajo el principado más directo del Teólogo por excelencia.

14. Llámese, si se quiere —las definiciones nominales son libres—, filosofía cristiana a la sabiduría de san Agustín, o más generalmente a la sabiduría cristiana, que es la sabiduría infusa valiéndose de la razón y del discurso. Esta "filosofía", que presupone esencialmente la fe, la caridad, los dones del Espíritu Santo, todo el orden sobrenatural, no es ese trabajo de exploración de las naturalezas de las cosas al que se entregan aquellos a quienes se ha acostumbrado a llamar filósofos, y no tiene los medios, en cuanto se eleva sobre las certezas espontáneas de la razón común, de juzgar demostrativamente, señalando sus razones de ser, las verdades accesibles de suyo a las solas fuerzas de nuestro espíritu. Le falta el instrumento propiamente filosófico. Y desde que este instrumento nace en el espíritu, tiene su objeto especificador, que es la inteligibilidad de las cosas, tiene sus reglas propias y su luz propia, que son las de la razón natural, no las correspondientes a los dones infusos.

Para que los nombres que empleamos respondan a las realidades, debemos llamar *filosofía cristiana* a una filosofía propiamente dicha, a una sabiduria que se define como la obra perfecta de la razón *perfectum opus rationis* [32], y que esté, por parte del objeto, en armonía con las verdades reveladas —y por parte del sujeto, en conexión vital con las energías sobrenaturales de las cuales el hábito filosófico es distinto pero no separado en el alma cristiana. Para estar en armonía con las verdades reveladas, basta que esta filosofía sea verdadera en su orden; entonces, aun manifestando "integralmente el rigor de sus exigencias racionales", aun siguiendo un método no teológico sino pura y estrictamente filosófico, se formará "una concepción de la natura-

[32] SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, II-II, 45, 2.

leza y de la razón abierta a lo sobrenatural"[33] y confirmada por los datos de suyo naturales, sin que repugne en nada a los datos de suyo sobrenaturales contenidos en el depósito revelado. Pero porque de hecho el sujeto humano no puede llegar a la integridad de las supremas verdades naturalmente cognoscibles si no recibe ayuda de lo alto, esta filosofía exige desenvolverse, en el sujeto, en conexión vital con la fe, la cual sin entrar en su estructura ni servirle de criterio positivo, desempeña para ella el papel de principio regulador extrínseco, *veluti stella rectrix*, "como una estrella rectora": con la teología, que valiéndose de ella como de instrumento, la corrobora; y con la sabiduría del Espíritu Santo, que sobrenaturalmente la conforta también en el alma del cristiano.

San Agustín nos recuerda aquí lo que los tomistas, cuando permiten que el tomismo mengüe en ellos, se sienten inclinados a olvidar: que la filosofía cristiana exige, en cuanto a sus condiciones de existencia, vivir y espiritualizarse al contacto de la fe viva y de las experiencias del alma cristiana, entrar a su manera en la angustia y en la paz de la obra redentora, y ser fortificada desde lo alto por la contemplación. Santo Tomás nos recuerda lo que los agustinianos parecen olvidar desde el principio, a saber, que la filosofía

[33] D. CHENU, *Bulletin thomiste*, janv. 1928, p. 244. Al distinguir lo que la noción de filosofía cristiana implica *ex parte objecti* et *ex parte subjecti*, ["por parte del objeto y por parte del sujeto"], creemos que se puede conciliar lo que contienen de exacto las observaciones del P. Chenu *(loc. cit.)* y las de Gilson *(Introd. a l'étude de saint Augustin*, p. 302*)*. En lo que se refiere al orden seguido por santo Tomás, sigue el orden teológico en cuanto teólogo, no en cuanto filosófico cristiano. Hallaba por lo demás en sus comentarios sobre Aristóteles una ocasión de seguir, en cuanto filósofo (y filósofo cristiano), el orden filosófico mismo. [Sobre la noción de filosofía cristiana, véase la exposición de E. GILSON a la Société française de Philosophie (sesión del 21 de marzo de 1931), sus dos volúmenes sobre *l'Esprit de la Philosophie médiévale*, las obras de REGIS JOLIVET, *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Vrin, 1931) et *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (Téqui 1932), y nuestro opúsculo *De la philosophie chrétienne*. Sobre el agustinismo y su significación más auténtica, véase F. CAYRE, *Les Sources de l'Amour divin d'après saint Augustin* (Paris. 1933, en particular la Introducción del autor. La armonía doctrinal demostrada en estas páginas es para nosotros de gran valor.]

cristiana, en sí misma y en su estructura intrínseca de saber racional, es rigurosamente independiente de las disposiciones del sujeto, y no puede ser regulada sino por las necesidades objetivas y las exigencias inteligibles.

15. Lo que hemos dicho de la sabiduría de san Agustín se debería decir por igual, como se ha indicado ya, de la sabiduría de los otros Padres. Si se quisiera entrar en puntualizaciones sin duda presuntuosas y buscar lo que lo distingue entre todos ellos, quizá sería menester agregar que su nota propia es un resplandor no menos prodigioso del don de ciencia [34] que del don de sabiduría, de donde dimana su privilegio de un conocimiento sobrenatural tan profundo, no sólo de las cosas divinas, sino del corazón humano y de los íntimos repliegues de la criatura.

[34] Se trata ahí de la *ciencia* mística, que penetra lo creado en una luz amorosa debida a la connaturalidad con las cosas divinas producida por la caridad, y que corresponde a la beatitud de las lágrimas. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. theol.* II-II, q. 9; Juan de Santo Tomás, *Los Dones del Espíritu Santo*, trad. R. Maritain, cap. IV.

CAPITULO III

SAN JUAN DE LA CRUZ, PRACTICO EN LA CONTEMPLACION

Al R. P. Bruno

I

Saber comunicable y saber incomunicable

1. Cuando contemplemos a Dios cara a cara, tendremos un conocimiento intelectual soberanamente claro y límpido de la esencia divina; mas este conocimiento será incomunicable, pues la misma esencia divina será la que actúe inmediatamente en nuestra inteligencia, sin intermedio de ninguna *species* o idea (porque ninguna idea, ni angélica ni humana, podría representar adecuadamente la esencia divina); ahora bien, nuestro conocimiento es comunicable por las ideas o conceptos.

Fuera de este caso absoluta y divinamente privilegiado de la visión beatífica, estrictamente intelectual y estrictamente experimental a la vez, el conocimiento intelectual, en el cielo como en la tierra, es, de suyo, comunicable. Su misterio propio es precisamente esta comunicabilidad. No es comunicado como una cosa material, como una moneda que corre de mano en mano. Exige, y esto es bien evidente, un acto vital, personal, irreemplazable, un trabajo inmanente de pensamiento de parte del que recibe como de parte del que da; pero ese acto es regulado y especificado por objetos que son precisamente transmitidos gracias a las ideas, que valen para los unos como para los otros.

Pero junto a este saber comunicable, que se efectúa por

las ideas, hay otro saber, que lleva a lo concreto como tal y que tiene lugar por vía experimental: un saber incomunicable, en el cual podemos sin duda tener maestros y guías, pero en donde éstos no nos transmiten los objetos mismos del saber; lo que nos transmiten es un conjunto de conocimientos, de consejos y de reglas de que hemos menester para realizar una experiencia cierta, indecible como toda experiencia tomada en sí misma. Cuando tal saber se refiere a Dios, es la contemplación infusa. Y subsiste en los cielos, en donde una experiencia afectiva, una especie de gusto o tacto de Dios por los dones del Espíritu Santo acompaña a la visión y la refleja, como nos dice Juan de Santo Tomás: de tal suerte, que la fe cesará, mas no la experiencia mística, que permanece como la caridad —la cual aquí procede de la fe, y de la visión en la vida futura.

2. Consideramos a san Juan de la Cruz como el gran Doctor de este supremo saber incomunicable, así como a santo Tomás como el gran Doctor del supremo saber comunicable. Quisiéramos examinar algunos aspectos de la doctrina espiritual de Juan de la Cruz en función de las relaciones, tan delicadas y tan admirablemente instructivas, entre el Doctor de la Luz y el Doctor de la Noche.

Para esto no nos situaremos en el punto de vista histórico de las influencias sufridas, de las lecturas efectuadas, de los textos por él citados. Tales estudios, realizados con inteligencia y sobriedad, son por cierto de una utilidad incontestable; mas por sí mismos no enriquecen mucho la inteligencia. Y sobre todo, si, al entregarse a ellos, se pretendiera dosificar con exactitud, como haría un sabio químico, los ingredientes intelectuales que intervienen en la composición del pensamiento del santo, y hasta realizar *in vitro*, en la retorta de la historia, la síntesis de este pensamiento, no resultarían más que un vano empeño. La historia nos ofrece preciosas enseñanzas acerca de las condiciones materiales en que se ha desarrollado el pensamiento de un hombre; pero nunca hará la síntesis de ese pensamiento. ¿Que un san Juan de la Cruz, como un santo Tomás, ha bebido su saber en todas partes, y en los más diversos autores, ha leído a san Gregorio y a

san Buenaventura [1], a Baconthorp y a Miguel de Bolonia tanto o más que al mismo santo Tomás? Bien; pero la cuestión que importa no es saber si ha leído a santo Tomás, sino saber si el testimonio que nos ofrece, tomado en su significación objetiva, se armoniza, y en qué grado, con el testimonio de santo Tomás, considerado también en su significación objetiva. Y más valdría bajo este punto de vista que hubiera leído al Angélico mucho menos que lo que sin duda lo ha leído; mejor sería que nunca lo hubiera leído. Los resultados de la confrontación de las dos doctrinas serían más significativos. Intentaremos aquí ante todo indicar las diferencias de punto de vista y de situación cuyo conocimiento es un requisito para tal confrontación.

II

Orden especulativo y orden práctico

3. Conviene para esto poner ante todo en evidencia una noción que, según creemos, rige todo el debate: la noción de ciencia práctica.

En el ORDEN ESPECULATIVO el espíritu, al considerar el mundo de la existencia, hace brotar de dicho mundo universos de inteligibilidad más y más puros, más y más despojados de la materia: el universo de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía de la naturaleza, el universo de las ciencias matemáticas, el universo de la metafísica. Luego, cuando al retornar sobre el mundo de la existencia considerado como tal, toma como término la acción humana, que se cumple en ese mundo [2], el espíritu, filosofando esta vez

[1] Se sabe que recomendaba a sus novicios los escritos de estos dos grandes maestros de la vida espiritual.

[2] Speculativum "solum importat et attingit objectum secundum rationem quidditatis suae, et eorum quae ad quidditatem consequuntur, ideoque respicit veritatem abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum, ut stat sub exercitio existendi..." ["Lo especulativo envuelve y comprende sólo al objeto según la razón de su quididad, y aquello que de ésta dimana, y de consiguiente considera la verdad abstrayendo del ejercicio de la existencia. Pero lo práctico considera al objeto, como está en el ejercicio de su existen-

en el ORDEN PRÁCTICO, se aplica a conocer no ya sólo para conocer sino para obrar, y a obtener de un *objeto* que es algo práctico (un acto que cumplir), un *saber* que, procediendo de una manera práctica en cuanto a sus finalidades propias y en cuanto a las condiciones del objeto, opera todavía sin embargo, en cuanto al equipo general o fundamental del conocimiento, *de modo especulativo o explicativo,* y considera el universo mismo del obrar y de los valores operativos desde el punto de vista de las razones de ser y de las estructuras inteligibles que le son inmanentes [3]. Es lo que Aristóteles llamaba la filosofía práctica: ética, económica, política, etc. Podríamos formular, en orden a esta filosofía práctica, cuya naturaleza es tan mal conocida por los modernos, muchas observaciones importantes; se podría observar que ella no tiene nada que ver con los grados de abstracción característicos de las ciencias especulativas, que penetra toda la extensión del saber, desde el cielo metafísico, del cual debe suspenderse, hasta la tierra de la experiencia, en la que debe indispensablemente apoyarse. Se podría también observar que, pues en ese orden los *fines* desempeñan la función de *principios,* la filosofía práctica no se limita a prescribir, como lo quería Kant; es un saber, ella sabe; mas no sabe verdadera y completamente su objeto, que es algo por hacer, si no sabe cómo debe ser ejecutado [4]; el saber que la constituye, por importante que sea el papel que en él desempeña la experiencia, no es de consiguiente un saber de simple verificación; es también y por esencia un saber de regulación, un saber normativo [5].

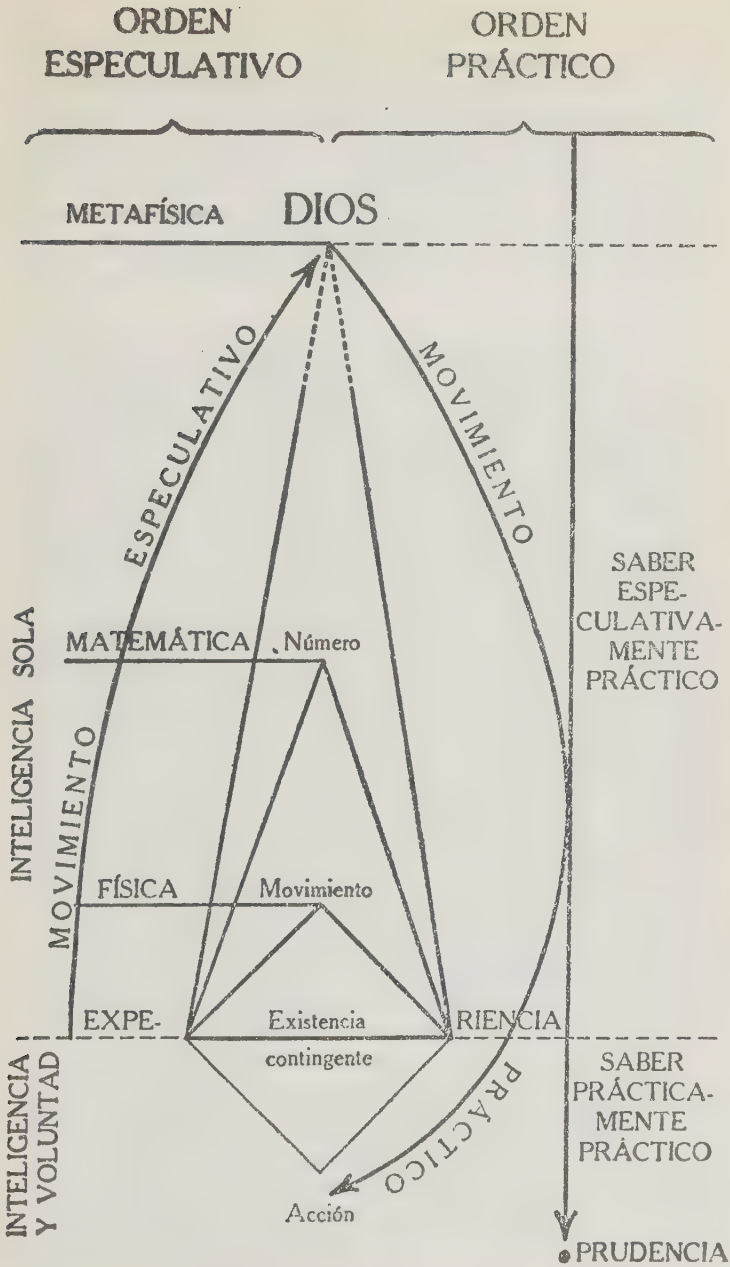
Sólo queremos recordar aquí que esta filosofía práctica no basta para regular la acción. Ella sabe de una manera todavía teórica, especulativa, explicativa, cosas que no sólo deben explicarse, sino hacerse. Reúne en un sistema científico

cia . . ."] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 5.

[3] Véase el Anejo VII, 1.

[4] "De operabilibus perfecta scientia non habetur nisi scientur inquantum operabilia sunt" ["Acerca de las cosas del universo del obrar no hay ciencia perfecta si no se saben en cuanto capaces de ser puestas en obra"], SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa* I, 14, 16, ad contr.

[5] Sobre este punto de doctrina, de importancia capital, cf. las páginas 130-136, 173-182 de la obra colectiva *Clairvoyance de Rome.*


ORDEN ESPECULATIVO
ORDEN PRÁCTICO
METAFÍSICA
DIOS
ESPECULATIVO
MOVIMIENTO
SABER ESPE-CULATIVA-MENTE PRÁCTICO
INTELIGENCIA SOLA
MATEMÁTICA
Número
MOVIMIENTO
FÍSICA
Movimiento
EXPE-
Existencia contingente
RIENCIA
INTELIGENCIA Y VOLUNTAD
SABER PRÁCTICA-MENTE PRÁCTICO
PRACTICO
Acción
PRUDENCIA

todos los conocimientos propios para regular *desde lejos* la acción, es decir, todas las regulaciones de la acción que se descubren al entendimiento empleando para el uso práctico un aparato, un modo de discernimiento de lo verdadero todavía típicamente especulativo. El filósofo más perspicaz y competente en las materias de la ética puede hallarse desconcertado ante la ejecución del acto más insignificante, y hasta puede llevar una vida inmoral.

4. Agreguemos que, si hay dos tipos de saber filosófico perfectamente distintos que responden así al orden especulativo y al orden práctico, en cambio el saber teológico envuelve, en su unidad, en virtud de su eminencia, el orden especulativo y a la vez el orden práctico; no hay más que una teología, especulativa y práctica al mismo tiempo [6]. Y en verdad, a la parte práctica de la teología pertenece de hecho regular desde arriba nuestras acciones, y no a una filosofía práctica (a no ser que se alumbre a sí misma, al lado de la teología); pues el hombre que obra aquí abajo no es el sujeto abstracto, el sujeto puro y simple de la naturaleza humana considerado por la filosofía, sino que se halla en condiciones concretas determinadas que afectan universalmente a su naturaleza, es decir, en el estado concreto de naturaleza caída y rescatada. En resumen, la observación que hemos formulado acerca de la manera todavía teórica y especulativa cómo la filosofía práctica estudia su objeto práctico (los actos humanos), se verifica igualmente respecto a la teología en su función práctica. El teólogo considera y regula los actos humanos de una manera todavía especulativa y con la pura inteligencia. Se trata ahí de un *saber especulativamente práctico*. Cuando santo Tomás de Aquino

[6] Cf. *Summa* I, 1, a. 3 y 4. Como con firmeza lo hace notar Cayetano, la teología es a la vez formal y eminentemente especulativa y práctica en la indivisibilidad misma de su esencia, no "a manera de agregación" (Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10). Es sin embargo más especulativa, "porque trata más principalmente de las cosas divinas que de los actos humanos. Pues al estudiar a éstos los considera según el hombre está por ellos ordenado al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste la beatitud eterna." (SANTO TOMÁS, *loc. cit.* a. 4).

trata de las cosas morales y de la actividad humana, cuando habla de esa suprema actividad que es la contemplación mística, lo hace desde el punto de vista de dicho saber. Su enseñanza se asienta en la teología doctrinal, en el saber de modo especulativo y explicativo. Y si buscamos una segura elucidación especulativa de la teología mística, como de otros misterios sobrenaturales, a él debemos dirigirnos antes que a cualquier otro.

La ciencia prácticamente práctica

5. Pero, en lo concerniente a las exigencias de lo práctico como tal, el conocimiento práctico no puede permanecer ahí. El es como un gran flujo inteligible que desciende particularizándose, estrechándose más y más, hasta el contacto del acto concreto y singular que, en medio de la variedad indefinida de las circunstancias contingentes, debe cumplirse *hic et nunc*. El recto conocimiento práctico, en contacto inmediato con la acción, como regulador inmediato de la acción, no es ya lo que se llama un saber, una ciencia: pues en este nivel su objeto es no sólo un objeto práctico o por hacer, sino también un objeto práctico tomado en su singularidad propia, en su relación con los fines actualmente queridos por mi persona incomunicable; y esto no es objeto de ciencia. El recto conocimiento práctico como regulador inmediato de la acción, es la virtud de la prudencia. Ella juzga y ordena lo que se debe hacer *hic et nunc*. Y, como es sabido, esta virtud es a la vez intelectual y moral; guarda conexión con las virtudes morales y presupone necesariamente la rectitud de la voluntad. En este dominio la inteligencia no trabaja sola, sino bajo la dependencia de la voluntad y de las disposiciones del querer. Su juicio es verdadero o falso[7] en relación

[7] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa* I-II, 58, 5: "Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali" ["si la virtud intelectual puede existir sin la moral"], y 57, 5, ad. 3: "Verum intellectus practici [in prudentia] accipitur per conformitatem ad appetitum rectum", ["Lo verdadero del entendimiento práctico [en la prudencia] recibe tal nombre por la conformidad con el apetito recto"]. Cayetano, en un comentario particularmente importante, escribe a propósito de este último artículo: "Veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere, ve-

a la dirección del *obrar* y a la rectitud de la voluntad.

Y ahora se plantea una cuestión. ¿No hay entre la prudencia y el saber especulativamente práctico una zona intermedia de conocimiento? Sí, respondemos explicando los principios de santo Tomás [8]; y es la ciencia práctica en el sentido estricto del término, el saber *prácticamente práctico*. Es también una ciencia, pues, si se halla mucho más particularizada que la teología moral o la ética, si considera el detalle de los casos, es no obstante valiéndose todavía, como de su objeto propio, del universal y de las razones de ser. Pero en cuanto al equipo fundamental del conocimiento propiamente, o a la estructura misma de las nociones y definiciones, procede según un *modo* muy distinto que el de la ética o de la teología moral. Hasta el método del saber se ha invertido; el modo entero del saber es aquí práctico. ¿Qué quiere decir esto? Esto significa que al presente no se trata ya de explicar, de resolver una verdad, aun práctica, en sus razones y principios. Se trata de preparar la acción y de señalar sus reglas próximas. Y como la acción es una cosa concreta, que debe pensarse en su concreción misma antes de ser puesta en el ser, el conocimiento en este caso, en lugar de analizar, compone, y compone de la manera misma que entre él y el objeto se establece la relación de verdad. El reúne todo lo que ya se sabe, todas las explicaciones, principios y razones de ser, pero para organizar todo eso según puntos de vista nuevos, que corresponden a las exigencias de la posición del acto concreto, y que son proporcionados directamente por la experiencia, cuya función es aquí primordial. Este es el sentido, plenamente característico, en que los tomistas enseñan que las ciencias prácticas (prácticamente prácticas) proceden *modo compositivo* [9], como el arte y la prudencia. Y co-

ritas autem intellectus practici in dirigere", ["la verdad del entendimiento especulativo consiste en el conocimiento, más la del entendimiento práctico en la dirección"]. Véase también *Art et Scolastique*, IV, 3.

[8] Véase el Anejo VII, II.

[9] En las ciencias prácticamente prácticas el modo compositivo o "realizador" ha invadido la estructura íntima del conocimiento, aunque de una manera menos fundamental todavía que en la prudencia: los instrumentos nocionales, los medios de aprehender y de juzgar

mo la prudencia y el arte suponen una rectificación del apetito (aquí en el orden de los fines técnicos solamente, allá en el orden de los fines humanos como tales) [10], estas ciencias prácticas también (porque en la línea del *hacer* se identifican con el arte mismo, y en la línea del *obrar* están ligadas a la experiencia prudencial y revisten en cierta medida sus condiciones [11], implican y presuponen [12], para juzgar de una manera verdadera, las rectas disposiciones del querer y una cierta purificación del apetito en relación a los fines que a ellas conciernen.

6. Nos inclinamos a creer que los filósofos han descuidado gravemente y con frecuencia, sobre todo en los tiempos modernos, la importancia de estas ciencias, que constituyen un registro de conocimiento muy diverso del de ellos. Hay una ciencia del práctico como tal, que es irreductible al saber de modo especulativo, y cuya dignidad e importancia son grandes en la cultura; no hablo sólo de ese vasto universo de conocimiento que se halla vinculado a los oficios, ya se trate del ingeniero o del médico, del banquero o del arquitecto, del artesano o del militar, en los cuales se incorpora siempre al arte propiamente dicho una ciencia práctica; hablo también de lo concerniente al orden moral, hablo del conocimiento del hombre. En muchos grandes moralistas, en un Confucio por ejemplo, hallamos más bien una ciencia de práctico que una ciencia de filósofo. Y lo mismo en muchos de los grandes políticos. He aquí que volvemos a uno de los temas fundamentales de este libro: hay en el mundo mismo del espíritu diferenciaciones estructurales y una diversidad de dimensiones que importa ante todo reco-

se han tornado fundamentalmente prácticos (cf. más adelante p. 132-133 y la relación de verdad, de donde depende la regulación fundamental del conocimiento, no es ya de orden puramente intelectual: la verdad se toma ahí según la *dirección*, como fundada en el *conocer*. Véase el Anejo VII, 1.

10 Cf. CAYETANO, in *Summa* I-II, 57, 5, ad 3 (*Art et Scolastique*, nov. éd., pp. 77-79).

11 Véase el Anejo VII, II.

12 Sin embargo en un grado menor que la prudencia, porque no les corresponde a ellas como a ésta determinar el último juicio práctico *hic et nunc*, y llevar hasta el *imperium*, ["al gobierno o conducción"].

nocer; y no se podrían evitar graves equivocaciones si no se tuviera cuidado de asignar a cada tipo de pensamiento su situación exacta en esta especie de tópico transcendental. Las diferencias de que aquí hablamos conciernen a la "cuarta dimensión", según la cual el espíritu diversifica sus valores de conocimiento según sus finalidades propias. Desde este punto de vista consideramos un error relacionar con la ciencia especulativa del ser humano, con la psicología, el esfuerzo de ahondamiento y de descubrimiento intentado por tantos célebres intuitivos, de Montaigne y Pascal a Nietzsche, de Shakespeare a Racine y a Baudelaire, de Swift o Meredith a Balzac y Dostoievsky; estos profundos observadores del hombre no son simples observadores, no son "psicólogos": son propiamente moralistas, no filósofos sino prácticos de la ciencia de las costumbres. Sin duda ellos se aplican ante todo, no a esa ciencia tomada integralmente, hasta en la formulación de sus reglas y de sus preceptos, sino al material experimental de la misma (y a veces con notables deficiencias respecto a las verdades que la regulan). Mas lo que sí estudian es el dinamismo del ser humano, el uso mismo del libre albedrío, y de consiguiente la situación del hombre en relación a sus fines, de suerte que la exactitud y la profundidad de sus conocimientos no dependen sólo de la agudeza de su mirada, sino también de su idea del bien y del mal, y de las disposiciones de su propio corazón en orden al soberano bien. Ellos descubren admirables riquezas psicológicas, pero en un saber que es el saber prácticamente práctico de la acción humana [13], no la psicología. Y precisamente porque no son psicólogos, sino moralistas, su psicología va incomparablemente más lejos que toda la psicología de laboratorio o de academia.

La ciencia práctica de la contemplación

7. Importa comprender que con relación a la acción por

[13] Una observación análoga podría formularse en orden al saber especulativamente práctico como tal. Con entero conocimiento y profundo tino, santo Tomás estudió en la segunda parte de la Suma muchos puntos y analogías psicológicas que para un observador superficial podrían aparecer más en su lugar en el tratado (enteramente especulativo) *del Hombre*.

excelencia que es la pasión de las cosas divinas y la unión contemplativa con Dios, no hay sólo una ciencia especulativamente práctica, que es la ciencia del teólogo, sino también una ciencia prácticamente práctica, que no se ocupa tanto en decirnos qué es la perfección cuanto en llevarnos a ella: la ciencia del director espiritual, del práctico del alma, del artesano de la santidad, de aquel que se inclina hacia nuestros corazones miserables, queriendo conducirlos a toda costa al supremo gozo que les está preparado. En esta ciencia práctica de la contemplación Juan de la Cruz es maestro.

En la obra de san Juan de la Cruz debemos distinguir dos cosas: sus poemas inspirados, y las "declaraciones" en donde nos ofrece su enseñanza. En sus poemas, escritos bajo la inspiración divina, expresa, por medio de límpidos símbolos líricos, y en la medida en que el lenguaje humano puede expresar lo inefable, es decir muy inadecuadamente, la experiencia mística misma que él ha vivido. Entonces no sueña más que en cantar [14]. En sus comentarios o "declaraciones", escritas a pedido de sus hijas espirituales, expone una doctrina, enseña. Y esta doctrina es una doctrina

[14] Aunque quizá, por el hecho de haber recibido la gracia y la incitación divina de cantar su experiencia, haya abrigado en germen la intención virtual (ignorada por él mismo) de enseñar las vías espirituales. *Contemplationem aliis tradere* ["comunicar a los demás la contemplación"] es, según la expresión del Padre Jerónimo de la Madre de Dios, la vocación carmelitana y también eminentemente la de Juan de la Cruz. Y los carismas son dados *ad utilitatem aliorum* ["para la utilidad de los demás"]. Por eso no debe ser demasiado fuertemente apoyada la distinción que nosotros establecemos. La expresión lírica envuelve en sí misma en el estado totalmente implícito e indeterminado, un primer momento de expansión hacia otro.

Recordemos aquí que, antes de redactar en 1584 sus *Aclaraciones* para Ana de Jesús, san Juan de la Cruz agregó, primero cuatro, luego cinco estrofas al cántico primitivo de treinta estrofas escrito en 1578 en la prisión de Toledo; a Magdalena del Espíritu Santo, admiradora de las vivas y sutiles expresiones de su poema, escribe: "Hija mía, ya Dios me las daba, ya yo las buscaba" (Silv., *Obras de San Juan de la Cruz*, t. I, p. 325, cf. Luis de la Trinidad *Etudes Carmélitaines*, oct. 1931, p. 10), lo cual no impide a este poema proceder ante todo, como lo atestigua el santo en el prólogo a Ana de Jesús, del "fervor del amor de Dios", y de las inspiraciones, superiores a toda humana explicación, del Espíritu del Señor "que ayuda nuestra flaqueza".

práctica [15], tal enseñanza se instala en la ciencia práctica, la cual procede componiendo las nociones próximamente reguladoras de la acción concreta. En los escritos de una santa Teresa, que siempre se resiste a hacer la doctora, pero cuya doctrina glorifica la Iglesia, tenemos más bien los elementos descriptivos y experimentales de tal ciencia. En los escritos de san Juan de la Cruz está con todas sus dimensiones, a tal punto que el teórico de las ciencias no puede hallar en ninguna parte un ejemplo tan perfecto de ciencia práctica. Porque el saber prácticamente práctico está bajo la dependencia del saber especulativamente práctico; la ciencia práctica de la contemplación se halla bajo la dependencia de la teología moral. Y san Juan de la Cruz no era sólo un contemplativo inmenso, era también un buen teólogo; por eso esta ciencia práctica se encuentra en él en estado perfecto.

8. Este sería el lugar de preguntarse cuáles son las relaciones de esta ciencia práctica con la teología. Si se entiende el término teología en el sentido muy general de doctrina sagrada [16], que abarque todo el organismo de nuestro conocimiento de los misterios, de la fe misma, del discurso teológico, de los dones de ciencia, inteligencia y sabiduría, entonces la ciencia práctica de que hablamos formará evidentemente parte de la teología así entendida. Pero si se toma la palabra teología en el sentido estricto en que la hemos tomado hasta ahora, como ciencia de lo virtualmente revelado, que procede por modo especulativo, parece claro que esta ciencia práctica se distingue de la teología. Se puede perder la caridad y seguir siendo teólogo (si no eminente, al menos suficiente) [17], aun en materia de

[15] El mismo es particularmente consciente de ello. Enseña "*el puro y cierto camino de la unión*" (*Subida*, Prólogo). El no habla sino "para hablar algo que sea de provecho" para las almas. (*Noche Oscura*, Lib. I, cap. VII, al fin; Silv., II, p. 386, [p. 373]).

[16] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa*, I, I, 1. Se llama "teología mística" a la misma contemplación infusa dando igualmente al término teología un sentido muy genérico.

[17] De suyo el hábito teológico presupone necesariamente la fe teologal; pero, a diferencia del don de sabiduría, no presupone necesaria-

teología mística, si se tiene la fe teologal y si se razona bien. Pero —aunque santa Teresa prefería un confesor muy sabio y poco santo a un confesor muy santo y poco sabio (nótese que ella era guiada más que por el confesor por el Espíritu Santo), ¿cómo podría uno ser experto en esa misma conducta del Espíritu Santo, y desenvolverse prácticamente, concretamente, en las vías que conducen las almas a la contemplación infusa, si no tuviera en sí mismo la experiencia de ella, la cual supone la caridad?

Esta ciencia, práctica no sólo por su objeto, sino también por su modo, y que, fundada sobre la fe y presuponiendo la experiencia de las cosas divinas, emplea los principios de la teología para guiar a las almas por las vías interiores, es por naturaleza distinta de la teología tomada en el sentido estricto del vocablo: sin embargo se relaciona con ella de la manera más íntima; sin duda, en efecto, la teología, aun cuando trata de los actos humanos y de la marcha del hombre hacia su fin último, lo hace según un modo todavía especulativo, buscando las razones y las estructuras explicativas; pero es no obstante práctica en un sen-

mente la caridad; por eso puede permanecer sustancialmente en el pecador. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P. q. 1, disp. 2, a. 2 y 8. Pero no parece posible que un teólogo pueda ser eminente sin estar confortado por el don de sabiduría y sin tener cierta experiencia de las realidades sobre las que razona. "Etenim sive docendo, sive scribendo hic divina pertractat, praeclarisimum dat theologis documentum illius quae inter sensus animi et studia intercedere debet necessitudo maxima. Nam, quemadmodum regionem aliquam longinquam bene habere cognitam non dicitur qui ejus descriptionem quamvis subtilem cognoverit, sed qui aliquandiu ibidem vixerit, sic intiman Dei notitiam sola scientiae pervestigatione nullus assequitur, nisi etiam cum Deo conjunctissime vivat." ["Al tratar él de las cosas divinas en sus enseñanzas y escritos, dió a los teólogos un luminoso ejemplo de la estrechísima relación que debe haber entre los estudios y los sentimientos del alma. Pues así como puede decirse que no tiene noticia exacta de un país lejano el que conoce su disposición, aun detallada, sino quien ha vivido en él por algún tiempo, así ninguno podrá adquirir conocimiento exacto de Dios con la diligente investigación científica, si no está además en perfecta unión con Dios."] (PIO XI, encícl. *Studiorum ducem*, trad. en "El Doctor Angélico", Maritain, edición argentina, Dedebec, 1942, pág. 200) (Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *de Revelatione*, t. I, p. 21).

tido formal eminente, como lo hemos recordado, y por eso mismo en continuidad con las ciencias que regulan desde más cerca la acción.

Concluiremos, pues, en definitiva: como el entendimiento práctico es una extensión del entendimiento especulativo, pero interviniendo en él necesariamente principios nuevos (las disposiciones del apetito), igualmente la ciencia práctica de las vías interiores es una extensión práctica de la teología, en la que intervienen necesariamente la experiencia mística y los dones. Y la clarísima distinción que se debe reconocer entre una y otra no va hasta hacer de ellas dos hábitos específicamente diferentes, pues la ciencia práctica en cuestión debe ser mirada como un desarrollo particular del hábito teológico [18].

Mas dejemos esta digresión. Sabemos ahora, y esto era lo que yo quería puntualizar ante todo, sabemos situar exactamente uno con relación a otro a san Juan de la Cruz y a santo Tomás de Aquino. Santo Tomás, dijimos antes, es

[18] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 17: "Respondetur theologiam non esse prudentiam proxime et formaliter, sed directive et architectonice [...] Et cum dicitur, quod non datur scientia practica, nisi habeat adjunctam prudentiam, respondetur quod scientia quae tantum fundatur in principiis naturalis ordinis non est practica, sed distinguitur a prudentia; quae vero habet pro principiis res fidei, illa etiam est practica, habetque rationem prudentiae non proxime formaliter, sed regulative, quatenus explicat fidem, quae dirigere potest prudentiam, non solum ut speculativa est, sed ut practica. Et cum dicitur quod potest aliquis esse theologus, et valde imprudens, et peccator, respondetur quod tunc manet theologia sine exercitio practico et extensione actuali ad res practicas, non tamen sine essentiali ratione practici." ["La teología no es la prudencia próxima y formalmente, sino directiva y arquitectónicamente [...] Y cuando se dice que no existe ciencia práctica sin la compañía de la prudencia, se responde que la ciencia que se funda en los solos principios del orden natural no es práctica, y que se distingue de la prudencia; mas la que tiene por principios las cosas de la fe, es también práctica, y participa de la razón de la prudencia no próxima y formalmente, sino a modo de regulación, por cuanto explica la fe que puede dirigir la prudencia, no sólo en cuanto especulativa, sino en cuanto práctica. Y cuando se dice que alguien puede ser teólogo y a la vez sumamente imprudente y pecador, se responde que entonces la teología permanece sin su ejercicio práctico y sin su actual influjo y extensión a las cosas prácticas, pero no sin la razón esencial de lo práctico."

el Doctor por excelencia de la teología dogmática y moral, es en particular el Doctor por excelencia de la ciencia *especulativamente* práctica de la contemplación y de la unión con Dios. San Juan de la Cruz es el Doctor por excelencia de la ciencia *prácticamente* práctica de la contemplación y de la unión con Dios. El uno explica y hace ver, el otro conduce y guía; uno proyecta sobre el ser todas las luces inteligibles, el otro conduce la libertad a través de todas las noches del desprendimiento; por su misión docente el primero es un demostrador, el segundo un práctico de la sabiduría. En este punto de vista de la ciencia práctica es necesario situarse para comprender las enseñanzas de san Juan de la Cruz.

III

El sentido de la vida humana

9. El saber prácticamente práctico presupone el saber especulativamente práctico. Convendría, pues, antes de examinar en su *practicidad* misma la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz, examinar ante todo los fundamentos teológicos de esta doctrina. En ellos no se puede menos de verificar la armonía profunda, esencial, entre el pensamiento de Juan de la Cruz y el de santo Tomás —sobre todo, y esto resulta mucho más sorprendente—, cuando las fuentes y el lenguaje de Juan no parecen depender de la escuela tomista. Insistiremos al respecto en dos puntos particularmente importantes[19]: el primero se refie-

[19] Podríamos señalar varios otros puntos, concernientes por ejemplo a la dependencia del entendimiento humano y del discurso racional en orden a los sentidos (esta noción de origen aristotélico es fundamental en Juan de la Cruz, y explica por qué su posición en orden a la actividad natural del espíritu en nosotros, y de la meditación, está lo más lejos posible de todo platonismo); la eficacia de la gracia y la libertad del amor creador y santificador; las relaciones de la caridad con los dones y las virtudes; la distinción entre la presencia de inmensidad, por la cual Dios está presente en todas las cosas, y la presencia de gracia, por la cual habita en el alma de los justos, etc. Véase al respecto (cf. anteriormente cap. I, p. 26, nota 27) el texto capital de la *Subida al Monte Carmelo*; Lib. II, c. V (IV): "Para entender, pues, cual sea esta unión de que vamos tratando, es de saber,

re al fin y al sentido de la vida humana, el segundo a la fe teologal.

10. Para san Juan de la Cruz como para santo Tomás de Aquino y toda la tradición cristiana, el objeto final de la vida humana es la transformación en Dios, "hacernos dio-

que Dios, en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de ellas de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha; sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor; y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla, unión esencial o sustancial. Aquélla natural; ésta sobrenatural.

"...Como habemos dicho, está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado; porque unas están en más, otras en menos grados de amor.

"...Por lo cual, según ya queda dado a entender, cuando una alma más vestida está de criaturas y habilidades de ella, según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión; porque no da total lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural. De manera que el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitudes naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia." (Silv., II, pp. 81-82, [pp. 100-101].)

Se ha querido sacar material para una objeción del texto siguiente del cap. XV (XIII): "...como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección, porque *esta luz nunca falta en el alma*, pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde; que si quitase estos impedimentos y velos del todo (como después se dirá), quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transformaría en la sencilla y pura sabiduría que es el Hijo de Dios. Porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, *natural* y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza". *Subida*, Lib. II, c. XV [XIII], Silv., II, p. 135 [p. 147]. Este texto (en donde el término *naturalmente* había sido omitido por los primeros editores) debe comprenderse evidente-

ses por participación"[20], lo cual se cumple en el cielo por la visión beatífica y por el amor beatífico, y aquí abajo, en la fe, por el amor. El amor sobrenatural de caridad, por el cual amamos a Dios y a las criaturas con un amor pro-

mente según la doctrina general del santo, y halla su comentario natural en las explicaciones dadas antes por él en el capítulo v. Como se acaba de ver, explica allí que si la luz divina *nunca falta en el alma* (cap. v: "Dios, en cualquiera alma, mora y asiste sustancialmente") porque Dios está ahí presente por su inmensidad creadora, la "transformación del alma con Dios por amor" no puede producirse sino cuando la gracia hace a Dios presente en el alma con la unión de semejanza (o según dice santo Tomás, I, 8, 3 "como lo conocido está en el que conoce y lo amado en el que ama"), y puede descorrer los velos o alejar los impedimentos de las criaturas y situarse en la desnudez de espíritu sólo porque ha recibido "de Dios tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede conocer" (cap. v). Esta es una condición que se da por sobreentendida y supuesta en todo lo que el Santo dice en el capítulo xv, y por eso en el alma sobrenaturalizada por la gracia y "enamorada" "se infunde de lo divino", si se vacia de la "naturaleza", *naturalmente* (según "la unión sustancial que siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas", unión por la cual él ocupaba ya el alma) y *sobrenaturalmente*, según la unión de gracia y de amor.

Esta doctrina es repetida y expuesta de nuevo en el *Cántico Espiritual*, segunda redacción, canción 11, Silv., III, pp. 245-246.

[20] *Subida*, Lib. II, cap. v (IV), n. 7, Silv. II, p. 84, [p. 103]; *Noche Oscura*, Lib. II, cap. xx, n. 5, Silv., II, p. 492, [p. 468]; *Llama de Amor Viva*, canción primera, vers. 1, Silv., IV, p. 9 (III) [pp. 715-716]; canción segunda, vers. 6, Silv., IV, pp. 44-45 (151-152), [pp. 753-756]; *Cántico Espiritual*, canción 27 (22), Silv., III, p. 132, [p. 640, n. 6]; canción 38 (39), Silv. III, pp. 171-172, [p. 691, n. 3]. Cf. *Avisos y Sentencias espirituales*, 132: "Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siendo él por naturaleza como el fuego que convierte todas las cosas en fuego." Ger., III, p. 31.

Citamos generalmente las obras de san Juan de la Cruz según la edición del P. Silverio de santa Teresa. La numeración de los capítulos de la *Subida al Monte Carmelo* no es la misma en Gerardo y en Silverio. La cifra entre paréntesis indica el número del capítulo en la edición Gerardo.

Citamos la *Llama de Amor Viva* según la primera redacción; la cifra puesta entre paréntesis es la de las páginas correspondientes de la segunda redacción, que no presentan por otra parte con los textos citados más que ciertas diferencias de formas sin interés para el pensamiento.

Salvo advertencia en contrario, el *Cántico Espiritual* se cita según la primera redacción (la cifra puesta entre paréntesis indica la estrofa

piamente divino, hace de nosotros una sola cosa y un mismo espíritu con Dios. *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est,* ["el que está unido al Señor, es con El un mismo espíritu", (San Pablo, 1 Cor. 6, 17)]. "El fin de todas las acciones

correspondiente de la segunda redacción. Cuando citamos un pasaje de la segunda redacción, la cifra puesta entre paréntesis se refiere entonces a la estrofa correspondiente de la primera redacción).

A la crítica textual está encomendada la misión de terminar el debate acerca de los dos Cánticos. Los argumentos de crítica interna sacados de la oposición de los temas pueden conducir a serias probabilidades (contra la autenticidad del segundo Cántico); a nuestro modo de entender, por impresionantes que sean, no llegan a una certeza demostrativa. Es preciso, en efecto, tener en cuenta la libertad propia de los sabios; el Hijo del hombre es dueño del sábado y Juan de la Cruz es dueño de su texto, y libre para modificarlo a fin de hacer entender mejor ciertas verdades, o para sacar de él sentidos nuevos, aunque sea a costa de un cambio general de perspectiva. Es esto una simple posibilidad; sin embargo las reglas de la lógica exigen que no se la abandone. Cf. sobre esta cuestión las opiniones divergentes de Silverio de santa Teresa *(Cántico*, t. I, Apéndices, pp. 499 y ss.), Eugenio de san José *(Archivo Carmelitano,* 1931) y Gabriel de santa María Magdalena *(Et. Carm.*, avril 1934) por una parte, y por otra parte de Philiphe Chevalier *(Le Cantique spirituel,* texte critique, 1930; suiv.), Jean Baruzi *(Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª edición, 1931, Libro I), Louis de la Trinité *(Ét. Carm.*, oct. 1931 et ss.). En conclusión: si el carácter apócrifo del Cántico B no parece demostrado, aparece al menos, en el estado actual de las investigaciones, probable.

Mas se plantea ahora otra cuestión, no menos importante: saber de dónde vienen los *materiales* con los cuales ha sido compuesto. Se entiende fácilmente que en la hipótesis en cuestión los compiladores, con la excesiva familiaridad propia de la época, hayan purgado y podado, corregido o glosado los pasajes que se creían peligrosos, que hayan también agregado, ya ciertas transiciones, ya algunos trozos destinados a justificar los cambios introducidos por ellos en el plano del edificio. Pero si se trata de muchos otros materiales, que no se incluyen ni en una ni en otra de estas dos categorías, y que, figurando en el segundo Cántico sin figurar en el primero, están en perfecta armonía con el pensamiento del Santo, como nos lo hacen conocer otros textos, y con la fluidez y abundancia propia de su estilo, es inverosímil que hayan sido concebidos por un puro gusto de inducir a error, y por el placer de aducir expresiones *según la manera* de san Juan de la Cruz, autor, por lo demás, más bien difícil de imitar. La única explicación psicológicamente satisfactoria consiste en ver en los pasajes en cuestión fragmentos de cartas escritas por el Santo, o notas tomadas

y afecciones humanas, escribe santo Tomás [21], es la dilección de Dios; por eso no hay medida destinada a regular este amor; él es la medida misma y la regla de todo lo demás, y jamás puede ser demasiado grande . . . El acto interior de caridad tiene razón de fin, porque el supremo bien del hombre consiste en que el alma se adhiera a Dios, según la expresión del salmista: "Bueno es para mí unirme a Dios . . . " Y Juan de la Cruz: "Porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios" [22].

La perfección, añade santo Tomás [23], consiste en la caridad; la perfección del divino amor está mandada para todos, indudablemente no como un término al que se debe llegar de inmediato, pero sí como el fin al cual debe cada uno aspirar según su condición. *Estote perfecti,* anhelad la perfección de la caridad, que es una perfección del cielo; tal es la razón de ser de nuestra vida. El sentido de la vida es estar orientado hacia la perfección del Amor. "A la tar-

de sus instrucciones, quizá de comentarios orales del Cántico: los compiladores del Cántico B habrían querido así salvar preciosos materiales, aunque sea encajándolos en una obra cuyo plan retocaban con una intempestiva piedad. Dom Philiphe Chevalier ha dado *(Vie Spirituelle,* juillet-août 1926) un ejemplo típico de semejante manera de proceder: se trata de los *Vrays Entretiens* de san Francisco de Sales, publicados en 1629 por santa Juana de Chantal. Esta suprimió, corrigió, podó importantes pasajes e interpoló en el texto primitivo fragmentos de sermones y de cartas. "Tres de sus *Vrays Entretiens* no han sido pronunciados de palabra y han sido sacados de sermones manuscritos." ¡Pero no agregó asimismo trozos de su cosecha compuestos a la manera de Francisco de Sales! Este sería el caso, creemos, si se mirara como apócrifo con Dom Chevalier, Baruzi, el Padre Louis de la Trinité, el caso del Cántico B. Por eso no creemos que, aun convencidos de que es el resultado de una compilación póstuma, sea necesario pura y simplemente tirarlo al cesto y sacrificar así muchos textos admirables que hay en él. Lo que es necesario, y suficiente, a nuestro juicio, es poner cuidado, cuando se trate un texto citado según él (y que no ofrece sospechas de pertenecer a la interpolación de que hablábamos), en mencionar su origen, a fin de que el lector tenga en cuenta el carácter sólo probable de la atribución de este texto a san Juan de la Cruz.

[21] *Summa,* II-II, 27, 6, corp. et ad 3.

[22] *Cántico,* canción 12 (13), Silv., III, p. 61, [p. 559].

[23] *Summa,* II-II, 184, 3.

de —dice san Juan de la Cruz [24]— te examinarán en el amor". Y también: "Al fin, para este fin de amor fuimos criados" [25]. El es nuestra soberana recompensa aquí abajo, porque "el salario y paga del amor no es otra cosa, ni el alma puede querer otra sino más amor, hasta llegar a perfección de amor; porque el amor no se *paga* sino de sí mismo" [26], "el alma que ama no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amar, y de esta obra que es amar espera ella el fin y remate, pues es la perfección y cumplimiento de amar a Dios" [27]. Antes de ver en el cielo a Dios como El nos ve, la suprema realización de nuestra vida, aquí abajo, es amar a Dios "como El nos ama". Tal es, a pesar de la fragilidad humana, la condición de las almas llegadas al desposorio espiritual; porque en su vida mortal —es decir, en el estado de movimiento y de progreso más rápido cada vez— al conseguir esa *igualdad de amor* con Dios que en los bienaventurados se halla en el estado de consumación, en ellas la tierra y el cielo están verdaderamente unidos. *Le amará tanto como es amada.* No se ha escrito nada más sublime, nada más poderoso para iluminar nuestras tinieblas con un fulgor decisivo, pues nos descubre concretamente, a la manera de Juan de la Cruz, el término supremo accesible aquí abajo, antes de la disolución de esta pobre carne: si me atrevo a hablar así, nuestro fin penúltimo, nuestro fin para la tierra y para esta misma existencia perecedera [28].

[24] *Avisos y Sentencias Espirituales* (ms. de Andújar), 57, Silv., IV, p. 238.

[25] *Cántico,* segunda redacción, canción 28 (19), Silv., III, p. 362, [p. 647].

[26] *Cántico,* canción 9, Silv., III, p. 48, [p. 535].

[27] *Ibid.,* p. 49, [p. 536].

[28] *Cántico,* canción 37 (38), Silv., III, p. 167 [p. 691]. Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente y en el Anejo VIII. Observemos aquí que el segundo Cántico mismo, si bien refiere a la vida futura, los versos en donde se describe la igualdad de amor en toda su fuerza y amplitud, afirma sin embargo su posibilidad desde aquí abajo: ya se trate de la igualdad de amor que comienza con los desposorios espirituales —"en llamarle *hermano,* da a entender la igualdad que hay en el desposorio de amor entre los dos, antes de llegar a este estado [de matrimonio espiritual]", *Cánt.,* segunda red., can-

11. En la beatitud seremos deificados por la intelección, pero esta visión misma será el supremo efecto del amor, la mano por la cual él se aferrará a su bien; y esta visión se dilatará en las delicias del amor rebosante de júbilo [29]. Pero,

ción 22, Silv., III, p. 323 (este pasaje se lee idénticamente en la primera redacción, canción 27, p. 135) [p. 613]; "este beso es la unión de que vamos hablando, en la cual se iguala el alma con Dios por amor. Que por eso desea ella diciendo que *quién le dará al Amado que sea su hermano,* lo cual significa y hace igualdad". *Cánt.*, seg. red., canción 24, Silv., III, p. 331 (este pasaje se lee idénticamente en la primera red., canción 15, p. 82) [p. 612]—, ya se trate de la igualdad de amor propia del matrimonio espiritual: "la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada. De donde porque el alma aquí tiene perfecto amor, por eso se llama Esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con el, *en la cual igualdad de amistad todas las cosas de los dos son comunes a entrambos*". Cánt., segunda redacción, canción 27, Silv., III, p. 3-5 [p. 642].

Ya se tenga, pues, por auténtica o por apócrifa la segunda redacción del Cántico, concluímos en todo caso que la doctrina de una igualdad de amor iniciada en la tierra, y término supremo aquí abajo de las aspiraciones del alma, es esencial en san Juan de la Cruz, como lo atestiguan, entre otros, los textos de la *Llama de Amor Viva* que se comentarán en el cap. IX, §§ 12-16.

[29] San Juan de la Cruz está en plena armonía con santo Tomás cuando considera la beatitud como consumada por el amor (Cf. *Cant.*, segunda redacción, canción 38, 37, Silv., III, p. 412 [pp. 690-695].

Según santo Tomás (y Juan de la Cruz profesa la misma doctrina, véase por ejemplo *Noche Oscura,* Lib. II, cap. XX, n. 5, Silv., II, p. 492 [pp. 468-469], y en muchos otros pasajes), el constitutivo formal y esencial de la beatitud es la visión (Cf. *Summa,* I-II, q. 3, a. 4 y 8); y el acto de la inteligencia es así aquello por lo cual la criatura posee a Dios como su bien. Pero la voluntad es en donde se cumple la inmensidad de gozo infundido por tal acto, y de consiguiente en donde se consuma la beatitud, "quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis" ["a saber, porque ese mismo gozo es la consumación de la beatitud"] (a. 4).

En el *Cántico Espiritual,* canción 13 (14), san Juan de la Cruz habla de las más grandes de icias del alma que están "en el entendimiento, en que consiste la *fruición,* como dicen los teólogos, que es ver a Dios" (Silv., III, p. 71). Si alguno objetara que las palabras "en que consiste la fruición" contradicen la doctrina tomista que pone la fruición en la inteligencia y no en la voluntad, se le podría responder que como consecuencia de la mutua inclusión de las facultades espirituales "quod est in voluntate, est etiam quodammodo in intellectu" ["lo que está en la voluntad en cierto modo está en el entendimiento"], de suerte que "affectus animae... sunt in intellectu... sicut

aquí abajo, en donde no conocemos a Dios en su esencia sino por sus efectos, ningún puro conocimiento puede unirnos a El inmediatamente y sin distancia. El amor por el contrario lo puede. "Dios que en esta vida no puede ser conocido por sí mismo, puede ser amado por sí mismo" e "inmediatamente" [30], dice el Doctor Angélico con admirable profundidad. Y también: "El amor de caridad lleva hacia un objeto que es ya poseído"[31], es decir, que primero se ha dado ya por la gracia. Y ¿qué dice la fe católica? Que Dios mismo es amor, como lo anunció san Juan. Ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν. No olvidemos que si Dios tiene muchos nombres propios, y que si El mismo ante Moisés se llamó *El que es*, y si la sabiduría griega ha conocido su nombre de *Pensamiento del Pensamiento,* el Evangelio nos ofrece un nombre más secreto todavía, mostrándonos que es *el Amor subsistente.* Precisamente en cuanto es Amor nos transforma en El; ese nombre encierra todos sus secretos con nosotros. Estas verdades que nosotros balbuceamos, eran la respiración misma de san Juan de la Cruz. Por eso decía: "no hay obra mejor ni más necesaria que el amor" [32], "el Amado nada necesita ni de nada se sirve fuera del amor [33].

principiatum in principio, in quo habetur notio principiati" ["los afectos del alma están en el entendimiento como lo principiado en el principio, en el cual se tiene la noción del principiado"]; "unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. de Anima, quod *voluntas in ratione est*" ["de donde concluye el Filósofo en el III Libro del Alma, que la voluntad está en la razón"] (Santo Tomás, *Summa,* I, 87, 4, c., ad 1 et ad 3). En realidad san Juan de la Cruz quería simplemente recordar, como lo observa con razón el P. GARRIGOU-LAGRANGE *(Vie Spirituelle,* oct. 1930, p. 25), que la inteligencia, sede de la beatitud, la cual consiste en ver a Dios, es en el cielo el principio de la fruición.

[30] *Summa,* I-II, 27, 2; II-II, 27, 4. Cf. I-II, 62, 3: es propio de la caridad producir con Dios "unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformamur in illum finem" ["cierta unión espiritual, por la cual en cierto modo somos transformados en aquel fin"]. Cf. Tomo I, cap. IV, pp. 32 y 48-49.

[31] I-II, 66, 6. "Amor charitatis est de eo quod jam habetur" ["el amor de caridad es acerca de aquello que ya se tiene"].

[32] *Cántico,* segunda redacción, canción 28 (19), Silv., III, p. 361 [p. 647].

[33] *Ibid.* segunda red., canc. 27 (18), Silv., III, p. 356 [p. 642].

Por eso la idea de que el puro conocimiento o la pura inteligencia podría ser el medio proporcionado de la unión con Dios le parece el absurdo mismo. Por eso está persuadido con todo el cristianismo, de que la contemplación no es de sí misma un fin, de que continúa siendo un medio (medio por excelencia y ya unido al fin), un medio para la unión de amor con Dios; de que es un conocimiento de amor, "una advertencia amorosa a Dios" [34].

Estamos aquí en los antípodas del intelectualismo neoplatónico; y en el corazón mismo de la teología de santo Tomás [35]. Y estamos también, es menester agregar, muy lejos de ciertos intérpretes modernos de san Juan de la Cruz. Si su doctrina comenta un cántico, es porque expone los momentos de un diálogo de amor, en donde al fin el amigo y el amado no son más que una voz [36], verdaderamente *una sola cosa* el uno y el otro con una unidad, no de sustancia, sino de amor: "Dos naturalezas en un espíritu y amor" [37].

La fe teologal

12. La segunda presuposición teológica sobre lo que quisiéramos insistir concierne a la naturaleza de la fe teologal. Una estrofa famosa del *Cántico Espiritual* trata precisamente de este tema, y Juan de la Cruz se explica acerca de él en su comentario de la manera más diáfana.

¡Oh, cristalina fuente,
Si en esos tus semblantes plateados,
Formases de repente
Los ojos deseados,
Que tengo en mis entrañas dibujados!

[34] "Advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos." *Llama de Amor Viva* canc. 3, verso 3, 6; Silv., IV, p. 66 (173), [p. 774, al fin]. Cf. *Subida*, Lib. II, c. XIII (XI), Silv., II, p. 120 [p. 134, n. 4]; etc.

[35] *Summa*, II-II, 180, 1; I-II, 68, 1 al 6; II-II, 45, 2.

[36] "Porque si él da la voz a ella [*el canto de la dulce filomela*] es para que ella en uno la dé junto con El a Dios", *Cántico*, canción 38 (39), edición Chévallier, p. 315 [Silv. en 1 vol. p. 700].

[37] "Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor de Dios." *Cántico*, canción 27 (22), Silv., III, p. 132 [p. 610]. Cf. más adelante, cap. IV, §§ 10 y 12.

La *fuente cristalina* es la fe, de donde "manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales", y que abre en nosotros la fuente de agua viva, que es el Espíritu Santo; ella es como el cristal en cuanto que es "pura en las verdades y fuerte y clara y limpia de errores y formas naturales" [38].

Los "semblantes plateados" son las proposiciones o artículos de la fe. "Para la inteligencia de lo cual —explica el Santo—, es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparadas al oro; porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe . . . Pero a la postre, [. . .] cuando se acabe la fe por la clara visión de Dios, quedará la sustancia de la fe, desnuda del velo de esta plata, de color como el oro [39].

En fin, "los ojos deseados" son la sustancia misma de la fe, los ojos divinos, las verdades divinas consideradas en sí mismas, esas verdades vivas que el alma lleva en sí, pero sólo como "bosquejadas", a causa del velo de la fe (y que, observémoslo, serán en la vida eterna no sólo la realidad vista, sino también como los ojos mismos por los cuales se ve, pues serán conocidas *por sí mismas)*.

Es la misma doctrina expuesta por santo Tomás en la Suma teológica [40], cuando distingue a propósito de la fe *la realidad* en que termina: Dios mismo según la interioridad de su esencia, ese mismo Dios a quien ven los bienaventurados — y el *modo de conocer*, que es proporcionado a nuestra naturaleza, y no nos entrega esa realidad divina sino bajo las apariencias de los objetos antes percibidos por los conceptos y los nombres, que son nuestro modo natural de conocer, y de los cuales Dios se vale, mediante el ministerio de su Iglesia, para mostrarse a sí mismo en lenguaje humano.

Se ve de inmediato la importancia capital de esta doctrina para la teología mística. Todo el impulso y el deseo de ésta va a captar, desligándose del modo humano e imperfecto

[38] *Cántico*, canción 11 (112), Silv., III, p. 52 [p. 548].
[39] *Ibid.*, p. 53 [p. 549, n. 4].
[40] *Summa*, II-II, 1, 2, c, et ad 2. Cf. cap. I, pp. 14-17.

de las ideas múltiples, ese mismo objeto, esa misma realidad a la que la luz de la fe nos une usando de estas ideas como de un medio proporcionado a nuestra naturaleza. La contemplación será, pues, aquí abajo esencialmente un conocimiento *de fe,* pues sólo la fe sobrenatural percibe la realidad divina en su vida propia; y será un conocimiento de *modo sobrehumano,* en donde la fe transcenderá su modo natural de conocer, pasará, del otro lado de las ideas distintas, a la experiencia de su objeto; ¿y cómo se hará esto sino *por el amor,* que nos compenetra con las cosas divinas y que, en esa especie de conciencia pura e inefablemente espiritual que nos da el Espíritu Santo al obrar por sus dones, se torna luz de conocimiento?

Tal es —y sobre ello insistiremos más al fin de este capítulo—, el pensamiento de san Juan de la Cruz, en conformidad plena con la teología tomista. ¿Cómo continúa su comentario de esta estrofa del Cántico, en donde el alma aspira a ver aparecer repentinamente los ojos tan deseados que lleva dibujados en su corazón? Antes de la visión beatífica a la que de este modo aspira, hay un anticipo en donde esos ojos tan deseados comenzarán ya a aparecer. Al *primer dibujo* de las cosas divinas que la fe imprime en el corazón se *agrega,* en efecto, *otro* "dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro, y que entrambos son uno. La razón es, porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que quiso dar a entender san Pablo cuando dijo: *Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus.* Que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Porque en decir vivo yo, ya no yo, dió a entender que aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida más era

divina que humana; y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él"[41]. Como ampliamente lo explica en otras partes, en esta unión y por esta unión de Amor —y siempre en la fe y por ella—, es donde, según san Juan de la Cruz, la contemplación toca y sufre las cosas divinas.

IV

"Practicidad" del vocabulario de san Juan de la Cruz

13. Llegamos ahora al carácter propia y esencialmente práctico de la doctrina de san Juan de la Cruz, sobre el cual hemos llamado la atención desde el principio. Aquí también, en lugar de proceder a enumeraciones que no terminarían nunca, nos contentaremos con dos ejemplos particularmente significativos, concernientes, el uno, al vocabulario de san Juan de la Cruz y el otro, a su doctrina del vacío.

Lo que importa señalar desde el principio es que las ciencias que hemos llamado *prácticamente prácticas* utilizan los conceptos de muy distinta manera que las ciencias *especulativas* o *especulativamente prácticas*, no sólo en cuanto a las finalidades determinantes y en cuanto a la manera de proceder en el discurso, sino en cuanto a la manera como los conceptos a su vez son elaborados y refundidos, significan lo real y toman de él en cuanto l modo de obrar el espíritu, si así puedo expresarme, recortes inteligibles en las cosas. En las ciencias especulativas los conceptos tienen su valor desnudo de abstracción y de inteligibilidad; se trata allí de analizar lo real en sus elementos ontológicos (o empiriológicos); en las ciencias prácticas, por el contrario, ellos incorporan a sí un cortejo de armónicos concretos; se trata ahí de componer los medios, los momentos dinámicos, por los cuales la acción debe llegar a la existencia. De donde se sigue que en estos dos órdenes de ciencias, conceptos de idéntico nombre, de los cuales uno es como la proyección del otro en distinto espacio noético, se referirán a lo real de una manera diferente.

Será menester, pues, observar dos diferencias de principio

[41] *Cántico, canción* 11 (12), Silv., III, p. 55 [p. 551].

entre el vocabulario conceptual de san Juan de la Cruz y el de la teología escolástica: el lenguaje de san Juan de la Cruz se refiere a la *experiencia mística;* y se refiere a una *ciencia práctica.* Hemos tratado de caracterizar recientemente el lenguaje de la ciencia práctica. En cuanto al lenguaje místico, como está muy bien demostrado [42], es necesariamente diferente del lenguaje filosófico; la hipérbole no es en él un adorno retórico, sino un medio de expresión rigurosamente requerido para significar las cosas con exactitud; porque, a decir verdad, se trata de hacer sensible la experiencia misma. Y ¡qué experiencia!; la más inefable de todas. El lenguaje filosófico se propone ante todo decir la realidad sin tocarla, y el lenguaje místico, hacerla adivinar como tocándola sin verla [43]. ¡Cuántos errores se evitarían si se distinguieran como se debe estos dos registros! La desdicha de ciertos místicos, como Eckart, es haberlos confundido.

Una vez más estas diferencias no son accidentales, pues

[42] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *L'Amour de Dieux et la Croix de Jésus,* "El amor de Dios y la mortificación", Bs. Aires 1938, ed. Gladium, p. 26 y ss. y *Lettre postulatoire* dirigida en nombre del Colegio Angélico por los RR. PP. Hugon y Garrigou-Lagrange al Sumo Pontífice, el 14 de junio de 1926, solicitando el título de Doctor de la Iglesia universal para san Juan de la Cruz *(Analecta O. C. D.,* oct-dic. 1926): "Santo Tomás observa *(in Isaiam,* c. 5 y 13) que la hipérbole se halla también en la Escritura. Así Nuestro Señor dice: Si tu ojo es para ti ocasión de escándalo, sácalo y tíralo lejos de ti: si tu mano... córtala. El estilo místico no es el estilo escolástico; sería erróneo sostener... como verdaderas escolásticamente proposiciones que no son verdaderas sino en el lenguaje místico en donde interviene la hipérbole."

[43] El místico dirá por ejemplo, para expresar su experiencia de lo que es lo creado ante Dios, que la criatura es *nada,* absolutamente nada. ¡Sí! pero estas expresiones tienen una significación mística, no ontológica. Si se busca su *fundamento* ontológico, se lo hallará así formulado por santo Tomás, en un texto cuyo significado metafísico es inmenso: "Prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse." ["Antes está en cada cosa naturalmente lo que le conviene en sí, que lo que sólo posee recibido de otro. Mas la criatura no tiene el ser sino recibido de otro, y abandonada a sí y considerada en sí no es nada: por eso le cuadra más la nada que el ser."] *(De Aeternitate mundi.)*

radican en las exigencias de los objetos especificadores de los léxicos conceptuales en cuestión. No digo que el tránsito del uno al otro sea imposible; no sostengo que las fórmulas de un escritor místico, o de un doctor práctico, no estén cargadas de valores especulativos, y que no puedan ser juzgadas, bajo este punto de vista, ontológicamente verdaderas o falsas. La inteligencia pasa de un vocabulario conceptual al otro, como pasa del latín al chino o al árabe. Pero no podría aplicar al uno la sintaxis del otro; no podría juzgar del valor ontológico de una fórmula mística o de un enunciado prácticamente práctico sin tener en cuenta las modificaciones que les hace sufrir cuando son trasladados al registro ontológico.

14. San Juan de la Cruz describe la contemplación como un *no obrar* [44], mientras santo Tomás la define como *la más excelsa actividad* [45]. No obstante están de acuerdo; el uno se sitúa en el punto de vista ontológico, y desde este punto de vista no hay más elevada actividad que adherirse vitalmente a Dios, por el amor infuso y la contemplación infusa, bajo el influjo de la gracia operante. El otro se sitúa en el punto de vista de la misma experiencia mística; y desde este punto de vista la suspensión de toda actividad *de modo humano* debe aparecer al alma como una inactividad. No moverse por sí mismo, suspender toda operación particular, estar en acto soberano de inmovilidad atenta y amorosa, inmovilidad recibida de Dios, ¿no es acaso *no hacer nada* no en el sentido ontológico, sino psicológico y práctico del término?

15. San Juan de la Cruz dice igualmente que ciertos toques divinos en los que el alma gusta *un sabor de vida eterna*, se experimentan en la sustancia del alma, por oposición a las potencias o facultades [46]; o también que el goce del Es-

[44] *Llama de amor viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, pp. 65-75 [p. 775].

[45] *Summa*, II-II, 179 y 180. Cf. sobre este punto R. y J. MARITAIN, *De la Vida de Oración*, ed. Dedebec, Bs. Aires, p. 85 (nota III).

[46] *Llama de amor viva*, canción 2, verso 4, Silv., IV, p. 37 (143) y p. 38 (144) [p. 746, n. 21], "Toque de sustancia, es a saber, de sustancia de Dios en sustancia de alma . . ." "Y así el alma, según sus poten-

píritu Santo penetra en la sustancia del alma, inaccesible al sentido y al demonio [47]. Pero el contexto lo muestra claramente: la oposición entre sustancia y potencias [48] no es en el sentido de los filósofos; se trata para el santo de los grados de interioridad de las operaciones divinas. Y cuando la acción divina, que alcanza primero la sustancia [49], toca las

cias y su sustancia goza." En el comentario al segundo verso, el santo nos dice que se trata de un "toque sólo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria" *(ibid.*, p. 32 y 137 [p. 740, n. 8]. Y también: "¡Oh, pues, tú, toque delicado, Verbo Hijo de Dios, que por la delicadez de tu ser divino penetras sutilmente la sustancia de mi alma, y tocándola toda delicadamente en ti la absorbes toda en divinos modos de deleites y suavidades *nunca oídos en la tierra de Canaán ni vistas en Temán!*" (Verso 3, *ibid.*, p. 36 y 141 [p. 744, n. 17]).

[47] *Ibid.*, canción primera, verso 3, Silv., IV, p. 14 (114): "Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo" [p. 718, n. 9]. Cf. *Cántico*, canción 13 (14), Silv., III, p. 70: "...las virtudes y gracias del Amado, las cuales mediante la dicha unión del Esposo embisten en el alma, y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia de ella" [p. 567, n. 12].

[48] Basta recordar que escribe por ejemplo "purga Dios al alma *según la sustancia sensitiva y espiritual* y según las potencias interiores y exteriores" *(Noche Oscura*, Lib. II, canción 1, verso 1, cap. 6, Silv., II, p. 428 [p. 441, n. 4]) para comprender que el término "sustancia" tiene en él un sentido enteramente experimental y concreto que no envuelve siempre ni necesariamente el sentido que le da el análisis ontológico de los filósofos. Este vocablo designa para Juan de la Cruz lo más profundo, radical y oculto. Cf. SANTA TERESA, *Castillo Interior* o *Las Moradas*, Cuarta Mor., cap. II: "Y así como su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde, ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después de todo lo hinche; vase revertiendo esta agua por todas las moradas o potencias, hasta llegar al cuerpo; [...] y no me parece que es cosa, como digo, que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma", *Obras de Santa Teresa de Jesús*, edic. y not. del P. Silverio, Burgos, 1922, p. 574, n. 4 y 5.

[49] Según la edición de Madrid, 1630, del *Cántico Espiritual*, canción 13 (14), Silv., III, p. 70, la acción divina llega a tocar la sustancia del alma mediante la voluntad ("así también el toque de las virtudes del Amado se sienten y gozan en el tacto de esta alma que

facultades por el fondo y la raíz, y cuando éstas son de tal manera espiritualizadas que bajo tal moción sobrenatural dejan, por decirlo así, transparentar el fondo del alma, entonces no es la sustancia desnuda la que obra o la que conoce por sí misma, sino que obra y conoce por sus potencias [50], y por los dones y por el amor infuso, pero en un centro de tal manera íntimo —en el nudo secreto en donde arraigan las potencias—, que al no manifestarse ninguna acción particular por parte de éstas, las cuales por su parte son puestas en acción por el fondo y por la raíz, *a oscuras y en celada* [51], ninguna señal absolutamente puede hacer

es en la sustancia de ella *mediante la voluntad")* y nos preguntamos: ¿glosa de los editores? En todo caso el santo escribe más adelante *(ibid.*, p. 71): "Porque este toque de Dios satisface grandemente y regala la sustancia del alma, *cumpliendo suavemente su apetito...*" [p. 568, n. 14]; luego la acción divina pasa desde ahí al entendimiento ("una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, *la cual redunda en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma", ibid.*, p. 70 [p. 567, n. 12]).

[50] *Cántico,* canción 13 (14), Silv., III, p. 71: "esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma" [p. 568, n. 14]. Es decir, porque el santo explica en seguida su pensamiento, que "esto que el alma entiende" es "sustancia desnuda de accidentes y fantasmas" (p. 72 [p. 568, n. 14]), y que este conocimiento es comunicado "al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible, porque pasivamente sin él hacer nada de su parte, la recibe". Esta última frase (y podríamos citar muchas otras) nos muestra que san Juan de la Cruz volaba bastante más alto que la filosofía, y que no lo atormentaba excesivamente la preocupación de una estricta exactitud técnica.

[51] *Noche Oscura,* Lib. II, c. 23, Silv., II, p. 506, Cf. 505 [p. 479]: "La causa es porque su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni demonio puede llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasa. Estas, por cuanto las hace el Señor por sí mimso, totalmente son divinas y soberanas, porque todos son toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios." Léase toda esta página y todo el capítulo. Véase también *Cántico*, canción 32 (19), Silv., III, p. 150 [p. 595, n. 4]. San Juan de la Cruz habla ahí de "toque de sustancias desnudas es a saber, del alma y Divinidad". El contexto muestra que también aquí el término sustancia tiene un sentido más experimental que especulativo; por una parte se trata de una unión que escapa completamente a la parte sensitiva, y de gracias "tan subidas y sustanciales..., y tan *adentro*" que los sentidos no pueden conocer

adivinar a los ángeles lo que pasa en los más profundos y secretos repliegues del corazón.

16. ¿Hace falta otro ejemplo? Lo que san Juan de la Cruz llama la pura fe [52] en desnudez de espíritu, es, sí, la fe teologal, la fe dogmática, pero no es la fe teologal aislada según su especie, por el análisis ontológico, de las otras ener-

nada de ellas (pp. 150-151) [p. 596, n. 5]; por otra parte el alma no conoce a Dios "por sus efectos y obras" [p. 595, n. 4] (san Juan de la Cruz quiere decir que ella no conoce a Dios por sus efectos como por cosas ya conocidas antes, y que elevan al conocimiento de su causa; no intenta manifiestamente tratar aquí la cuestión de saber si en el conocimiento "por la haz" de Dios no por sus obras, no sirve de *medio* [*quo*] de conocimiento cierto efecto producido por Dios en el alma misma —el amor infuso. Véase anteriormente p. 33); ella conoce a Dios "sin otro algún medio que por cierto contacto de ella en la Divinidad" *(en virtud misma de la unión*, dirá Juan de Santo Tomás). Y que este contacto de sustancia a sustancia no se produce sino mediante la actuación de las potencias, lo ha dicho el santo claramente algunas líneas antes. Volvamos a leer todo el comienzo de este pasaje (p. 150 [p. 595]): "Y así dice: *escóndete, Carillo.* Como si dijera: querido Esposo mío, recógete en lo más interior de mi alma, comunicándole a ella escondidamente, manifestándole tus escondidas maravillas, ajenas de todos los ojos mortales. *Y mira con tu haz a las montañas.* La *haz* de Dios es la Divinidad, y las montañas son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, y así es como si dijera: embiste con tu Divinidad en mi entendimiento, dándole inteligencias divinas, y en mi voluntad dándole y comunicándole el divino amor, y en mi memoria con divina posesión de gloria. En esto pide el alma todo lo que le puede pedir, porque no anda ya contentándose en conocimiento y comunicación de Dios *por las espaldas*, como hizo Dios con Moisés (Exodo 32, 23), que es conocerle por sus efectos y obras, sino con la haz de Dios, que es comunicación esencial de la Divinidad sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad; lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto es toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y Divinidad." Se trata pues de un verdadero contacto sustancial entre el alma y la Divinidad, que se efectúa porque ésta ha penetrado plenamente en las potencias y ha sido alcanzado directamente, no pasando por una inferencia de los efectos a la Causa, sino en virtud misma de la unión de amor que torna espiritualmente percibida y poseída la presencia de la esencia divina en la sustancia del alma.

[52] Cf. *Subida*, Libro II, cap. I. (Ger., *introd.)*, Silv., II, pp. 67-68 [p. 87, n. 1]; cap. XXIV (XXII), Silv., II, p. 203 [p. 206, n. 4]; *Noche oscura*, Libro I, cap. XI, Silv., II, p. 400 [p. 383, n. 4]; etc.

gías de nuestro organismo sobrenatural; es la fe viva [53] en perfecta unidad con la caridad que la informa y con los dones que la iluminan [54], la fe amante, prudente y fruitiva, tal como obra concretamente en la vida del alma santa; fe pura si se la compara con las mezcolanzas naturales y sensibles. Y así Juan de la Cruz dirá que por la fe *amamos* a Dios sin verle [55]; y a la vez que un teólogo especulativo como Juan de santo Tomás afirmará con todo derecho que la fe en sí sola, es decir, sin los dones, no sabe contemplar [56], él, el Doctor místico, sostendrá con no menos verdad que la fe sola, es decir, la fe tomada concretamente, a la que acabo de referirme, y que envuelve en sí el amor y los dones, es el medio próximo y proporcionado de la contemplación [57].

17. Sabido es, en fin, que san Juan de la Cruz usa de continuo, como los autores franciscanos cuya lectura era habitual en los carmelitas reformados, de la división agusti-

[53] Cf. *Avisos y sentencias*, 100, Ger. III, p. 27: "Todas las aprehensiones y noticias de cosas sobrenaturales no pueden ayudar al amor de Dios tanto cuanto el menor acto de Fe viva y Esperanza, que se hace en desnudez de todo eso."

[54] "En la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio *de la fe ilustradísima*", *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 91 (201) [p. 801, 80].

[55] "...la Fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle." *Cántico*, Prólogo, Silv., III, p. 5 [p. 488, n. 2].

[56] Cf. Juan de Santo Tomás, *Los Dones del Espíritu Santo*, trad. franc. de R. Maritain, cap. I, 12 (*Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 1, n. 12). Cf. anteriormente cap. I, pp. 18 y 19.

[57] Sobre este punto capital, que san Juan de la Cruz no se cansa de inculcar, véase R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 38-44; Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica*, 1929, p. 320 y ss. El Padre Crisógono remite a más de veinte textos del Santo: *Subida*, Lib. I, cap. 2 (Ger., I, p. 38); Lib. II, cap. 3 (p. 106); cap. 3 (p. 109); cap. 7 (p. 127); cap. 8 (p. 132); cap. 9 (p. 135); cap. 10 (p. 139 y 141); cap. 14 (p. 172); cap. 17 (p. 195); cap. 22 (p. 229 y 230); cap. 28 (p. 259); Lib. III, argum. (p. 269); cap. II (p. 299); *Noche Oscura*, Lib. I, cap. 11 (Ger. II, p. 38); Lib. II, cap. 2 (p. 55); cap. 21 (p. 123). *Cántico*, canción 1, verso 1 (Ger. II, p. 177); canción 12, declar. (p. 221). *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 3, IX (Ger. II, p. 454).

niana de las facultades superiores en *entendimiento, memoria* y *voluntad*. Y de hecho, si desde el punto de vista del análisis especulativo y ontológico la división bipartita, en *inteligencia* y *voluntad*, es la única conforme a la realidad —desde el punto de vista de un análisis práctico, que debe distinguir las potencias, no según sus articulaciones ontológicas esenciales, sino de acuerdo a los principales modos concretos de actividad del sujeto en orden a sus fines—, la división agustiniana es la buena, es la conforme a la realidad, a esta realidad.

Desde este punto de vista cabe perfectamente distinguir tres funciones principales del sujeto tomado en su totalidad viviente, ya se vuelva hacia los objetos para conocerlos en sí mismos: será entonces el entendimiento (que envuelve, en el léxico concreto de san Juan de la Cruz, los sentidos y la imaginación, de donde la inteligencia extrae todas sus ideas—; ya vaya hacia las cosas en cuanto las ha vivido y las vivirá, en cuanto le interesan, en cuanto afectan a su experiencia personal, en cuanto tienen para él valor práctico y tejen la trama de ese pasado que, al crecer sin cesar, ejerce presión constante sobre el presente para ocuparlo, como dice H. Bergson —en este caso será la memoria (que envuelve, desde tal punto de vista, no sólo conocimiento, sino afección y apetitividad)—; ya por último se vuelva el sujeto hacia las cosas para desearlas y amarlas y moverse hacia ellas, de suerte que ellas se transforman en su peso interior —he ahí la voluntad. Por eso casi todos los autores místicos adoptan con razón la división agustiniana, tradicional en ellos; por eso también, desde su punto de vista práctico, san Juan de la Cruz debía hacer corresponder a los tres términos de esta división las tres virtudes teologales, y referir la Esperanza a la memoria, como la Fe al entendimiento y la Caridad a la voluntad. Y pudo así exponer las más profundas consideraciones sobre las relaciones de la virtud de la esperanza con la memoria y sobre la purificación de ésta por aquélla.

Mas todo esto no envuelve la menor incompatibilidad con las exposiciones de santo Tomás, en el orden ontológico, sobre el número de las facultades del alma y su especifica-

ción. El Padre Crisógono observa con toda razón que Baconthorp, al igual que santo Tomás de Aquino, hacía residir la esperanza en la voluntad, y agrega que no conoce escolástico que se haya apartado de esta doctrina; de suerte que san Juan de la Cruz, por la manera de expresarse sobre el tema, ha "roto con toda la tradición de las escuelas" [58]. Asimismo la idea de situar la esperanza teologal en la memoria sería, si nos colocáramos en el punto de vista del análisis ontológico y de la teología escolástica, manifiestamente insostenible. ¿Hemos de creer que san Juan de la Cruz no conocía un punto de doctrina tan evidente, o que ha querido inventar al respecto una nueva teoría teológica, él que jamás se ocupó en tratar especulativamente estas materias? No, él no habla nunca como teólogo escolástico, sino como práctico en las cosas del espíritu. Situado siempre en el punto de vista de la ciencia "prácticamente práctica" de los actos humanos, ha hecho de sus enseñanzas sobre la memoria [59] una parte tan importante (y tan poderosamente original) de su obra; por esa misma razón aparece con san Agustín como uno de los que han penetrado con mayor profundidad en la psicología de la memoria.

La doctrina del vacío

18. Todos los medios humanos, cualesquiera que sean,

[58] Crisógono de Jesús Sacramentado, *op. cit.*, p. 122. Más adelante (pp. 330-331) el Padre Crisógono observa con razón la importancia práctica de las enseñanzas de san Juan de la Cruz sobre la Esperanza —contra el quietismo que iba más tarde a desarrollarse en Francia y en España, y cuyo error denunciaba ya el Santo (como antes Ruysbroeck) en los falsos místicos y los iluminados de su tiempo.

[59] El lector moderno halla ahí muchas observaciones a las cuales le torna sensible la familiaridad con la literatura contemporánea. "Todos los más engaños que hace el demonio y males al alma, entran por las noticias y *discursos* de la memoria. La cual, si se oscurece en todas ellas y se aniquila en olvido, cierra totalmente la puerta a este daño del demonio, y se libra de todas estas cosas, que es gran bien. [...] Yo quisiera que los espirituales acabasen bien de echar de ver cuántos daños les hacen los demonios en las almas por medio de la memoria, cuando se dan mucho a usar de ella, cuántas tristezas y aflicciones y gozos malos vanos los hacen tener, así acerca de lo que piensan en Dios,

resultan desproporcionados con relación a Dios a quien se ha de poseer en su vida propia; por eso lo mejor que puede hacer la criatura es abandonarse, extenuarse, renunciar a sus operaciones propias, hacer en sí el vacío. Esta tesis central de san Juan de la Cruz sería absurda si Dios no estuviera ahí, sobrenaturalmente presente en el alma (y se trata de un alma llamada ya de una manera próxima a la contemplación), si Dios no fuera el que golpea la puerta para ocupar el alma entera, para reemplazar todo lo que ella pierde por una vida mejor, que es la vida de Dios mismo, el torrente de su paz. Un ardor loco, una confianza heroica que responde, en el orden mismo del espíritu, al amor "loco" de Dios santísimo, tal es el carácter básico de la espiritualidad de Juan de la Cruz. "Nada, nada, nada, como él decía a Ana de Peñalosa, hasta dejar el pellejo y todo por Cristo."

Pero ¿qué? ¿ignoraba él acaso que la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye? Lo sabía mucho mejor que nosotros. Henos aquí en el punto crucial de la aparente antinomia entre el lenguaje *ontológico* de la teología y el lenguaje *práctico y místico* de san Juan de la Cruz o el de la *Imitación*. San Juan de la Cruz no se opone al orden ontológico, al perfeccionamiento, enriquecimiento y sobreelevación que la naturaleza recibe en él de la gracia; antes bien *supone* este orden y todas las verdades concernientes al mismo. No predica ni mutilación ni suicidio, ni la menor destrucción ontológica de la más tenue fibra del ala del insecto más diminuto. No se sitúa en el punto de vista de la estructura de nuestra sustancia y de sus facultades, sino en el punto de vista de la *propiedad de nosotros mismos* en el uso libre y en el ejercicio moral que hacemos de nuestra actividad. Y ahí él exige todo. En ese terreno debemos darlo todo [60]. Predica una muerte muy real, más sutil y más delicada que la muerte y la destrucción materiales, una

como de las cosas del mundo, y cuántas impurezas les dejan arraigadas en el espíritu . . . " *Subida*, Lib. III, cap. IV (III), Silv., II, pp. 251-252 [p. 250].

[60] Sobre las *Cautelas* dirigidas a las Carmelitas de Beas, véase Anejo IX.

muerte vitalmente operante y eficaz, gustada, libre, que entra en el seno de nuestra actividad más inmanente, nace por ella y en ella, crece con ella, se adhiere a ella en su más profunda intimidad; una muerte semejante se llama: *expropiación de sí*. Esa muerte no destruye la sensibilidad, antes la afina y la torna más exquisita; no endurece las fibras del ser, sino que las ablanda y espiritualiza; esa muerte nos transforma en amor.

Acordémonos que la gracia no se agrega a la naturaleza a la manera de un techo o de un frontispicio sobre un monumento; injerta en ella una vida divina, penetra y eleva el alma en su esencia misma como en sus facultades, para hacerle obrar acciones divinas, que proceden todas de la gracia y todas asimismo de nuestras potencias naturales, pero como sobreelevadas por la gracia. ¿Qué quiere decir esto sino que al terminar nuestro crecimiento el principio inicial de todos nuestros actos, el agente principal, la cabeza de nuestro gobierno interior, no debe ser nuestro yo, sino el Espíritu de Cristo en nosotros [61]? Y ello no es posible sin

[61] *Subida*, Lib. III, cap. II, (1), Silv., II, p. 244: Entonces "poseyendo ya Dios las potencias como ya entero Señor de ellas, por la transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente, según su divino espíritu y voluntad; y entonces es de manera que las operaciones no son distintas, sino que las que obra el alma son de Dios, y son operaciones divinas, que, por cuanto como dice san Pablo, *el que se une con Dios un espíritu se ha hecho con El* (1 *ad Corintios*, 6, 17). De aquí es, que las operaciones del alma unida son del Espíritu Divino, y son divinas. Y de aquí es que las obras de las tales almas sólo son las que convienen y son razonables, y no las que no convienen; porque el espíritu de Dios las hace saber lo que han de saber, e ignorar lo que conviene ignorar, y acordarse de lo que se han de acordar, con formas y formas, y olvidar lo que es de olvidar, y las hace amar lo que han de amar y no amar lo que no es en Dios. Y así, todos los primeros movimientos de las potencias de las tales almas son divinos, y no hay que maravillar que los movimientos y operaciones de estas potencias sean divinos, pues están transformadas en ser divino" [pp. 243-244, n. 8-9]. "Todos los primeros movimientos *en tales almas* son divinos", dice san Juan de la Cruz. "Todos los primeros movimientos *de la naturaleza* son buenos y rectos", escribirá Juan Jacobo Rousseau *(Premier Dialogue)*. La comparación de estas frases permite medir el inmenso caos que separa la sabiduría cristiana de su falsificación naturalista.

un radical desposeimiento. En cuanto dueños de nosotros mismos, deberemos, pues, eclipsarnos. Nada hay que el amor desee más, pues lo que amamos es el sello de nuestra unión con Dios y de nuestra transformación en El. Nada hay tampoco que nuestra naturaleza espiritual apetezca con más ansia, pues en esa perfecta pobreza el alma se torna perfectamente libre, tanto más profundamente "causa de sí" cuanto mejor ha renunciado a ser causa principal. Pero nada hay tampoco que despoje la humanidad y la vacie más de sí misma, y que exija purificaciones y sufrimientos más radicales.

Por eso la realización práctica del axioma: "la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye", no se cumple sino mediante la agonía y la muerte, no ontológicas, sino místicas, de esa misma naturaleza. Muramos con la muerte de los ángeles, decía san Bernardo. En la naturaleza humana, —herida desde el primer pecado, inficionada hasta el fondo por la concupiscencia—, esta muerte no puede cumplirse sin los grandes desgarramientos de la noche del sentido y de la noche del espíritu, sin que el grano se pudra en la tierra. Entonces no quedaremos solos, produciremos fruto. ". . . Para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión, conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando, y haciendo negar a las potencias *su jurisdicción natural* y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural . . . [62]".

Pero la ley del sufrimiento va más lejos todavía; pues el alma elevada ya a la unión transformadora, y no pudiendo en lo sucesivo, según el testimonio de los santos, experimentar sufrimientos más que de parte del mismo Dios, no de parte de las criaturas, arde más que nunca, nos dice Juan de la Cruz, en deseos de sufrir [63]. En efecto, la gracia que nos transforma es en realidad la gracia de nuestro Jefe crucificado, y si somos transformados de claridad en claridad es para ser asociados a su obra, que consiste en morir por el mundo.

[62] *Subida,* Lib. III, cap. II (1), Silv., II, p. 241. [p. 240, n. 2]. Cf. *Llama de Amor Viva,* canción 2, verso 6, Silv., IV, p. 44 (150-151) [p. 753-756].

[63] Cf. *Cántico,* canción 35 (36), Silv., III, p. 161 [p. 683, 11]. Véase más adelante, cap. IV, § 11.

Y en verdad, en toda esta obra sobrenatural, y desde el primer balbuceo en nosotros de la gracia de la conversión, debemos renunciar a bienes muy reales, y, si puedo decirlo, terriblemente ontológicos; el placer más mezquino ¿no es en sí mismo, como dice Aristóteles, la flor metafísica del acto? Hay muchos goces no pequeños que dejamos por Cristo; muy poco lo amaríamos si no dejáramos por El cosas verdaderamente bellas y buenas. Y hay aquí una especie de destrucción universal, porque nos es casi tan duro, a veces más duro todavía, despojarnos de lo que podíamos o habríamos podido tener, que de lo que tenemos (esto, al menos, será siempre verdad que lo hemos tenido). Esta expropiación de nosotros mismos de que hablaba hace un momento no se lleva a cabo sino con pruebas. Los miembros torturados y desgarrados de los mártires, la destrucción sangrienta de la gran Víctima en la cruz nos indican su estilo.

Sin embargo lo que desde el principio y ante todo se requiere es, como lo hemos subrayado, el despojamiento interior indisolublemente ligado a la caridad, es el desposeimiento de sí: el resto, por decirlo así, viene por añadidura. Y tomada en nosotros toda la realidad de ese resto, todo lo ontológico a lo cual Dios, por su ley o por sus inspiraciones, o por su providencia, nos intima de hecho a renunciar, no es en definitiva sino lo ontológico de cierto *uso* de nuestra libertad y de nuestras potencias, que cede el lugar a un uso mejor y más divino. Lo ontológico de que somos así privados importa mucho . nuestra afectividad, es carne de nuestra carne. No hay, con todo, la menor mutilación; hay por el contrario enriquecimiento incomparable, en sacrificarlo por el amor, que vale más que todo, y cuya perfección ontológica es incomparablemente más excelsa [64]. Jamás la perfección no sólo moral sino metafísica de la criatura humana

[64] La caridad, que dice una proporción inmediata a la vida eterna, es, no sólo en la línea del mérito y de la virtud, sino en la línea misma del ser, y hablando en absoluto, ontológicamente, lo más perfecto que hay en el hombre; ella es metafísicamente más perfecta que las más sublimes virtudes intelectuales de aquí abajo; no es inferior en grado metafísico sino a la luz de la gloria, que la regula en el cielo. Cf. Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.*, I-II, p. 67, disp. 17, a. 3, nn. 25-29.

estuvo o estará más colmada que cuando el más hermoso de los hijos de los hombres fué inmolado en un madero.

He ahí pues el significado concreto del axioma teológico: la naturaleza no es destruída por la gracia, sino perfeccionada. Para el que oye la palabra: *Sed perfectos*, no es necesario que la naturaleza cuente con un "perfeccionamiento" más confortable. En la medida en que contara con él, aunque más no fuera marchitando sus deseos para poderlos cultivar en paz, no llegaría sino a disminuirse para sufrir menos. Y ¿de qué se lamenta entonces? ¿Qué necesita además de las ocho bienaventuranzas? Ella no desea más, en verdad, sino que desea *menos*. Por eso san Juan de la Cruz reprocha con tanto ardor a los que temen sufrir, su falta de ambición y magnanimidad. Cuando el anonadamiento y el dolor tienen todas sus dimensiones, como en el Doctor mismo de la Noche, también el amor y la perfección tienen todas las suyas. Y, ciertamente, el céntuplo está prometido desde aquí abajo. Pero en las condiciones ya expresadas. "Desde que estoy en la nada, hallo que nada me falta."

19. Vemos así con un ejemplo eminente cómo están de acuerdo, si bien hablan un lenguaje diferente, y en apariencia opuesto, la ciencia especulativa y la ciencia práctica de las realidades cristianas. Comprendemos al mismo tiempo qué error sería viciar la una aplicándole, a la letra, las fórmulas de la otra, lo cual daría lugar por una parte a una especie de teología jansenista o luterana, en donde se enseñaría que la naturaleza está esencialmente corrompida, y que la gracia es su enemiga, y por otra a una especie de ascética pagana y naturalista, en la que se enseñaría que la perfección es un simple desarrollo atlético de las actividades naturales coronadas por la gracia, y que Cristo ha elegido las espinas para dejarnos las rosas.

Podrían hacerse observaciones análogas acerca del "desprecio de las criaturas" profesado por los santos. El santo ve prácticamente que ellas no son nada comparadas con Aquel a quien ama y con el Fin que ha elegido: con ellas nada tiene que hacer, nada valen para él al precio de su amor. Es un desprecio de enamorado para con lo que no

es el ser amado, es decir, aquí, el Amor mismo. No es nada dar por él "todas las riquezas de su casa" [65]. "Y en verdad, todo lo tengo por pérdida, en comparación del sublime conocimiento de mi Señor Jesucristo, por cuyo amor he perdido todas las cosas. Las miro como basura, por ganar a Cristo . . . , a fin de conocerle a El y la eficacia de su resurrección, y participar de sus penas . . . [66]". Y por un maravilloso reflujo, cuanto más desprecia las criaturas en cuanto son rivales de Dios, u objeto de una opción posible contra Dios, más las quiere en y por Aquel a quien ama, en cuanto son amadas por El, y hechas verdaderamente, por el amor que en todas las cosas crea e infunde la bondad [67], buenas y dignas de ser amadas. Porque amar a un ser en Dios y por Dios —hablo aquí del amor de amistad, no del amor de concupiscencia—, no es tratarlo como un puro medio o una pura ocasión de amar a Dios, es decir, dispensarse de amarlo (y al mismo tiempo cesar de amar de veras a Dios, que no es verdaderamente amado si no se ama también a sus imágenes visibles); es amar a este ser y tratarlo como un fin, y querer su bien porque en sí y para sí merece ser amado, es decir, *por cuanto ese mérito y esa dignidad de fin* dimanan del soberano Amor y de la soberana Amabilidad de Dios. Helos aquí al mismo tiempo fundados en Dios y puestos fuera de litigio y de vicisitud. No detenerse en la criatura es la garantía para ella de ser amada sin desfallecimiento, clavada en la raíz de su amabilidad por la flecha que la atraviesa. Así se comprende la paradoja de que al fin el santo envuelve en un amor universal de amistad, y de piedad —incomparablemente más libre, pero también más tierno y más feliz que el amor de concupiscencia del voluptuoso o del avaro—, todo lo que pasa en el tiempo, y toda la pequeñez y belleza de las cosas, todo lo que ha abandonado.

Tiene el derecho de despreciar a las criaturas. El filósofo, el teólogo no lo tienen. También aquí habría un grave error

[65] *Cantar de los Cantares*, 8, 7.

[66] San Pablo, *a los Filipenses*, 3, 8-10.

[67] "Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" ["el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas"]. Santo Tomás, *Summa*, I, 20, 2.

si se atribuyera un sentido especulativo a las fórmulas de un Juan de la Cruz. No hay peor filosofía que la que desprecia la naturaleza. Un conocimiento que desprecia lo que es, es pura nada; una cereza entre los dientes contiene más misterio que toda la metafísica idealista. Un desviamiento filosófico de las máximas de los santos, privándolas del amor, en el cual tan sólo tienen ellas su sentido, llevaría a pensar que las criaturas no son nada para poder no amar nada, y a humillarlas ante Dios para darse el derecho de no darles lo que les es debido...

En fin, para volver a nuestras consideraciones de semántica y a ese poder que tiene el espíritu de variar según sus fines propios el sentido mismo de sus signos, notemos esto: mientras que el lenguaje especulativo, por estar vuelto hacia el objeto puro de la inteligencia, es un lenguaje esencialmente ontológico, el lenguaje práctico y místico, porque considera las cosas en su relación con el sujeto operante, es decir, como arraigadas en él, tiene necesariamente, y como una condición propia de su exactitud, dominantes psicológicas y afectivas [68]. En lo concerniente particularmente a la

[68] "El léxico de los místicos no es ontológico sino afectivo, individual más que personal." LOUIS MASSIGNON, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, 4º número de Chroniques du *Roseau d'Or*, 1927.

"Sería ignorancia —escribe el mismo san Juan de la Cruz— pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice san Pablo, morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? ¿Y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y, ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por qué con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura Divina." *Cántico*, Prólogo, Silv., III, pp. 3-4 [p. 488-489].

relación y unión del alma con Dios, se podría mostrar cómo ciertas fórmulas de los místicos, absolutamente temerarias si se las entiende teológicamente, adquieren su verdadero sentido si se reconoce al amor un modo de expresión autónomo [69].

V

La contemplación mística

20. Hay una cuestión sobre la cual importa evidentemente de una manera particularísima interrogar a santo Tomás de Aquino y a san Juan de la Cruz. Es la cuestión de la

[69] Para entrar en seguida en el caso más difícilmente defendible (suponiendo que puede ser defendido), se plantea un problema de interpretación particularmente espinoso por un tan Angelus Silesius cuando dice por ejemplo:

Ich weis, dass ohne mich Gott nicht ein du kann leben;
Werds ich zunich, er muss von Not den Geist aufgeben.

(Yo sé que sin mí Dios no puede vivir un instante. Si yo soy reducido a la nada, El necesariamente debe morir.) O también:

Dass Gott so selig ist und lebet ohne Verlangen
Hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen;

O también:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihn gelegen.
Sein Wesen helf ich ihm, wue er das meine hegen, etc.

Todas estas fórmulas son escandalosas si se las toma como un enunciado doctrinal, filosófico o teológico. Dios no podría destruir la posibilidad de una hormiga sin comenzar por destruir su propia esencia, porque la posibilidad de las cosas no es sino la multiforme participabilidad de la misma esencia divina, eternamente vista por la divina intelección. Pero habría podido sin una sombra de cambio en sí mismo no crear el universo ni la humanidad de Cristo, porque el colocar efectivamente a las criaturas fuera de la nada depende de su soberana libertad. No distinguir la criatura posible de la existente es el fondo mismo del spinozismo.

Es posible, sin embargo, que al hablar así en estilo panteísta Angelus Silesius pensara algo distinto del panteísmo. Lo asegura él mismo en el prólogo del *Viajero querubínico.* No estamos obligados a creerle, pero lo que nos interesa es saber en qué condiciones sería posible creerle. Si se tomaran estos dísticos como palabras proferidas no en el orden del ser y de la inteligibilidad, para expresar la naturaleza de los objetos, sino en el orden del amor y para expresar la experiencia del sujeto, podrían aparecer como un delirio de las palabras humanas incapaces

naturaleza de la contemplación mística. La doctrina que nos ofrecen ambos es estrictamente concorde. Para el uno como para el otro, la contemplación es un conocimiento experimental de amor y de unión. Y lo que mejor nos permite comprender la enseñanza incomparable de san Juan de la Cruz son los principios desarrollados por los teólogos tomistas, como un Juan de santo Tomás y un Padre Chardon.

La doctrina de santo Tomás, a la cual por otra parte se

de afirmar de otra manera la unidad del espíritu vivida por el amor. Traducidos al lenguaje ontológico, y entendidos a la luz de la predestinación eterna que entonces presupondrían, significarían en este caso que el alma amada de Dios y elegida para siempre es el bien de Dios y que este bien no puede ser perdido; y la verdad que les correspondería en el orden ontológico y que sería su fundamento (en el sentido en el que un ser real es el fundamento de un ser de razón), es que el amor por el que Dios ama libremente a la criatura es el mismo amor por el que se ama a sí mismo necesariamente, no estando aquí la contingencia sino de parte del término creado, no de parte del acto divino, que se identifica con la esencia divina; de suerte que tal criatura *que suponemos elegida* desde toda la eternidad es verdad indiscutible que no puede perder su elección sin que Dios deje de existir.

De hecho el léxico de Johann Scheffer es el de Böhme; si las observaciones precedentes fueran válidas, sería menester admitir (lo que por otra parte no ofrece ninguna imposibilidad) que el mismo léxico tiene en los dos casos valores diferentes, en éste un valor sobre todo especulativo, en aquél un valor sobre todo afectivo. Consideración que hace que el juicio sea particularmente difícil; pero se sabe que el discernimiento de los espíritus es algo arriesgado; y juzgar de tales cosas no es siempre necesario, al menos para el filósofo, que tiene bastante ocupación con las doctrinas.

Concluímos que si Angelus Silesius es ortodoxo, como quiere el Dr. Seltmann *(Angelus Silesius und seine Mystik,* Breslau, 1896), es expresándose mediante enunciados paradojales, a veces heréticos en sí mismos y en su textura literal; aparece así como un caso-límite, en los últimos linderos del reino cuyo centro ocupa san Juan de la Cruz. Todo lo que hay de didáctico y de conceptualmente construído en el *Viajero querubínico* hace de este poema desconcertante (que el autor publicó en 1657, cuatro años después de su conversión, —pero podemos suponerlo con verosimilitud que había escrito antes de ésta, y que había sido para él todavía protestante como una confesión anticipada de su catolicismo de corazón—, pues leía desde entonces con predilección a santa Gertrudis, a santa Matilde, a santa Brígida y a Taulero) un tipo de expresión o de estilización de la experiencia mística en donde la retrospección, y la profunda refundición debida a la

refiere san Juan de la Cruz expresamente [70], viene a decir que la caridad, al crecer, nos transforma en Dios, a quien alcanza inmediatamente en sí mismo [71]; y que no pudiendo esta espiritualización cada vez más perfecta cumplirse sin repercutir en el conocimiento, porque el espíritu es interior a él mismo, el Espíritu Santo se vale de esta misma transformación amorosa en Dios, de esta connaturalidad sobrenatural, como del medio propio de un conocimiento sabroso y penetrante, que hace a su vez al amor de caridad lo más plenamente posesivo y fruitivo que es posible aquí abajo. Es ésta la doctrina misma de san Juan de la Cruz; a ella

elaboración literaria se llevan al máximum. Y si el modo de esta explicación se refiere esencialmente al orden de la afección y del amor, descubre sin embargo al mismo tiempo que la experiencia mística ha sufrido hasta el límite la influencia de las preocupaciones especulativas.

Los más bellos versos de Angelus Silesius no son más que frías joyas poéticas y didácticas; no es el puro testimonio arrancado en el fuego. La versificación de san Juan de la Cruz es más sabia, y sin embargo su testimonio personal es absolutamente puro y directo e inflamado. Lo cual muestra a las claras que no es la simplicidad del instrumento lo que importa, sino la del espíritu que la maneja. La inspiración divina ha producido en el más grande de los escritores místicos, usando la técnica preparada por un Garcilaso de la Vega, la obra que con sus palabras menos altera la sustancia, inefable de suyo, que ella encierra.

El caso de Angelus Silesius, que no ha sido evocado aquí sino para tornar más sensible todo un cuadro de problemas de semántica espiritual (señalados y estudiados por Louis Massignon de la manera más notable. Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, 1922; *Le folklore chez les mystiques musulmans*. Mélanges René Basset, 1923; *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, estudio citado antes, p. 147, nota 68), verifica en su oposición misma al caso de san Juan de la Cruz, esta ley general de la que un místico corre tanto mayor riesgo de desviarse (ya sólo según su modo de expresión, ya en su pensamiento mismo) cuanto más permite que el gusto del saber humano y de la especulación discursiva, filosófica o teológica, se insinúe en su experiencia incomunicable en sí misma, o en la captación restrospectiva que él intenta de ella cuando procura expresarla. La experiencia mística estimula la especulación; pero su sustancia misma está libre de ella.

[70] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. XVII, Silv., II, p. 477 [p. 455, n. 2].

[71] Véase anteriormente, pp. 126, 127 y 128. San Juan de la Cruz dirá igualmente: "Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios." *Noche Oscura*, Lib. II, cap. XVIII, texto citado más adelante, p. 156, nota 86.

se refieren las exposiciones divinamente profundas, ricas, matizadas y precisas que nos ofrece, según el modo de la ciencia práctica, de toda la vida de contemplación. Para él, como para santo Tomás, la contemplación es la experiencia misma de esta unión a la que todo está ordenado. Y ella no es sólo para el amor, sino también *por* el amor. "Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde [72]". "La ciencia sabrosa [...] es la teología mística, que es la ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso" [73]. Ella se produce por el amor mismo, por el amor sobrenatural de caridad que nos introduce en la intimidad de las divinas Personas y que, escudriñando bajo la moción superior del Espíritu Santo las profundidades de Dios, "*τα βάθη τοῦ θεοῦ*" [74], da a la fe el ser penetrante y sabrosa, y por eso mismo la desliga del modo humano de nuestra razón.

Y porque este amor deriva de la fe, única que, en su oscuridad sobrehumana, junta nuestra inteligencia con el abismo de la deidad, con el sobrenatural subsistente, es necesario afirmar que la fe —es decir, como ya lo hemos visto, la fe viva "formada" por la caridad e ilustrada por los dones del Espíritu Santo[75], es el principio mismo de la experiencia mística, el único "medio próximo y proporcionado" de la unión divina. San Juan de la Cruz no se cansa de repetirlo [76].

[72] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. XII, Silv., II, p. 456 [p. 436, n. 2]. Cf. Lib. II, cap. XVII: "La contemplación ... se infunde en el alma por amor." Silv., II, p. 477 [p. 455, n. 2].

[73] *Cántico*, canción 18 (27), Silv., III, p. 99. Cf. prólogo: "...la teología mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan." Silv., III, p. 5 [p. 489, n. 3]. San Juan de la Cruz observa aquí con una exquisita delicadeza que la sabiduría mística a la que Ana de Jesús ha tenido la gracia de ser elevada "llevándole más adentro al seno de su amor divino" [p. 489, n. 3] dispone de suyo, en la ausencia de una preparación técnica, a entender las explicaciones de orden puramente intelectual de la teología escolástica.

[74] San Pablo, *I a los Corintios*, 2, 10.

[75] Cf. anteriormente, p. 138, nota 54.

[76] *Subida*, Lib. II, cap. IX (VIII), Silv., II, p. 101 [p. 118, n. 1]. Véase anteriormente, p. 138, nota 57.

He aquí por qué la contemplación misma es una noche, en donde el alma renuncia a usar actualmente de las ideas distintas y de todo saber formulado, pasa por encima del modo humano de los conceptos, para sufrir las cosas divinas en la luz infusa de la fe, y por medio del amor y de todos los efectos que Dios produce en el alma que le está unida por el amor. Y eso es, según la expresión de Dionisio, como un rayo de tinieblas para la inteligencia [77]. "De lo cual tenemos bastante figura en la milicia de Gedeón, donde todos los soldados se dice que tenían las luces en las manos y no las veían; porque las tenían escondidas en las tinieblas de los vasos, los cuales quebrados, apareció la luz. Y así, la fe, que es figurada por aquellos vasos, contiene en sí la divina luz; la cual acabada y quebrada por la quiebra y fin de esta vida mortal, luego parecerá la gloria y luz de la Divinidad que en sí contenía. Luego claro está que para venir el alma en esta vida a unirse con Dios y comunicar inmediatamente con él, que tiene necesidad de unirse con la tiniebla que dijo Salomón, en que había Dios prometido de morar, y de ponerse junto al aire tenebroso en que fué Dios servido de revelar sus secretos a Job; y tomar en las manos a oscuras las urnas de Gedeón, para tener en sus manos (esto es en las obras de su voluntad) la luz, que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe, para que luego en quebrándose los vasos de esta vida, que sólo impedían la luz de la fe, se vea cara a cara en la gloria [78]".

"Por lo tanto no digas: ¡Oh, que no va el alma adelante, porque no hace nada! porque si ello es verdad que no hace nada, por el mismo caso que no hace nada, te probaré yo aquí que hace mucho. Porque si el entendimiento se va vaciando de inteligencias particulares, ahora naturales, ahora espirituales, adelante va, y cuanto más vacare a la inteligencia particular y a los actos de entender [79], tanto más adelante

[77] "... contemplación, la cual es en esta vida, como dice San Dionisio, rayo de tiniebla." *Cántico*, canción 13 (14), Silv., III, p. 73 [p. 570, n. 16].

[78] *Subida*, Lib. II, cap. IX (VIII), Silv., II, p. 103 [p. 120, n. 3].

[79] "... a los actos de entender". "Entender" corresponde al latín *intelligere*. Se podría comentar este pasaje de san Juan de la Cruz con los tex-

va el entendimiento caminando al sumo bien sobrenatural. ¡Oh!, dirás que no entiende nada distintamente, y así no podrá ir adelante. Antes, te digo, que si entendiese distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios, a quien va el entendimiento, excede al mismo entendimiento; y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia [80] para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección, porque por la fe y no por otro medio se junta con Dios [...]; porque el entendimiento no puede saber cómo es Dios [81], de necesidad ha de caminar a él rendido no enten-

tos de santo Tomás: "Secundum statum praesentis vitae ... non possumus intelligere substantias separatas inmateriales secundum seipsas" ["según el estado de la vida presente ... no podemos entender en sí mismas las sustancias separadas inmateriales"] (I, 88, 1) y: "Per substantias materiales non possumus perfecte substantias inmateriales intelligere" ["por las sustancias materiales no podemos entender con perfección las sustancias inmateriales"] (I, 88, 2). Cf. *Summa c. G.*, III, XLV).

[80] Se podría también comentar este pasaje con los artículos en donde santo Tomás explica cómo en la fe la inteligencia está como cautivada ("et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis, II C 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum*" ["y por eso se dice que el entendimiento del creyente está cautivo, porque asiente a verdades de evidencia extrínseca y no a verdades de evidencia intrínseca; así se lee en la epístola II a los Corintios 10, 5: *reduciendo a cautiverio todo entendimiento*"], *De Verit.*, 14, 1), con una cautividad que libera ("bonum intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire in quantum sub tali voluntate ipsum captivat" ["es un bien para el entendimiento someterse a la voluntad adhiriéndose a Dios: por eso se dice que la fe deja desembarazado al entendimiento por cuanto bajo tal voluntad lo cautiva"], *De verit.*, 14, 3, ad 8).

[81] "No puede saber cómo es Dios". Cf. SANTO TOMÁS, *Summa*, I, 2, 1: "Nos non scimus de Deo quid sit", ["no sabemos la quididad de Dios"]. "Quidquid intellectus noster apprehendit minus est quam Dei essentia, et quidquid lingua nostra loquitur minus est quam esse divinum", ["lo que nuestro entendimiento aprehende es menos que la esencia de Dios, y lo que nuestra lengua profiere es menos que la existencia divina"], escribe santo Tomás en su comentario a los *Nombres divinos* (cap. 5, lect. 1); y es ya lo que san Juan de la Cruz dirá acerca de la necesidad de vaciarse de toda idea distinta para unirse a Dios en la fe.

diendo; [...] en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios, como habemos dicho, infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto le está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora; y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual, como dice san Dionisio, es rayo de tiniebla al entendimiento [82]."

21. Volvamos a leer la descripción que la *Noche Oscura* [83] nos ofrece de la contemplación: "Primeramente llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por el amor [84]. Lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias. De donde por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma, como dice la Esposa en los Cantares,

[82] *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 3, seg. red., Silv., IV, p. 181-182 (72-73), [p. 783, n. 49] El santo explica en seguida que "en lo que es hacer el alma actos naturales con el entendimiento, no puede amar sin entender; más en los que Dios hace e infunde en ella, como hace en la que vamos tratando, es diferente, porque se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra; y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento, bien así como una persona podrá ser calentada del fuego aunque no vea el fuego." Ni este texto, ni otros semejantes a éste se oponen en nada a la doctrina de santo Tomás, a saber, que el amor sigue universalmente al conocimiento. Porque por una parte santo Tomás enseña al mismo tiempo que el grado del amor no es necesariamente proporcionado al del conocimiento; por otra parte, cuando Dios, como lo dice san Juan de la Cruz, inflama sobrenaturalmente la voluntad sin iluminar el entendimiento, hay siempre un conocimiento fundamentalmente presupuesto, el de la fe.

[83] Libro II, cap. XVII y XVIII.

[84] "Propter hoc Gregorius (hom. 14 in Ezech.) constituit viam contemplativam in charitate Dei" ["Por eso Gregorio en su décimocuarta homilía acerca de Ezequiel pone la vida contemplativa en la caridad de Dios"]. *Summa*, II-II, 180, 1.

sin ella saberlo, ni entender cómo sea, se llama secreta. Y, a la verdad, no sólo ella no lo entiende, pero nadie, ni el mismo demonio; por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, ni el entendimiento.

"Y no sólo por eso se puede llamar secreta, sino también por los efectos que hace en el alma. Porque no solamente en las tinieblas y aprietos de la purgación, cuando esta sabiduría de amor purga al alma, es secreta, por no saber decir de ella el alma nada; mas también después en la iluminación, cuando más a las claras se le comunica esta sabiduría, le es al alma tan secreta para decir y ponerle nombre para decirlo, que demás de que ninguna gana le da al alma de decirlo, no halla modo ni manera ni símil que le cuadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado. Y así, aunque más gana tuviese de decirlo, y más significaciones trajese, siempre se quedaría secreto y por decir. [...] Jeremías, cuando habiendo Dios hablado con él no supo qué decir, sino *a, a, a.* [...] [La contemplación] es indecible, como habemos dicho, y por eso se llama secreta.

"Y no sólo por eso se llama y es secreta, sino porque también esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí. Porque demás de lo ordinario, algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuanto se ve sobre toda temporal criatura levantada. Y tanto levanta entonces y engrandece este abismo de sabiduría el alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor, que la hace conocer, no solamente quedar muy baja toda condición de criatura acerca de este supremo saber y sentir divino; sino también echa de ver cuán bajos y cortos y en alguna manera impropios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas, y cómo es imposible por vía

y modo natural, aunque más alta y sabiamente se hable en ellas, poder conocer y sentir de ellas como ellas son, sino con la iluminación de esta mística teología. [...] El camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la mar, cuyas sendas y pisadas no se conocen. Que esta propiedad tienen los pasos y pisadas que Dios va dando en las almas que Dios quiere llegar a sí, haciéndolas grandes en la unión de su Sabiduría, que no se conocen [85]. [...] Esta sabiduría es también escala. [...] La principal propiedad porque aquí se llama escala, es porque la contemplación es ciencia de amor, la cual como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma, hasta subirla de grado en grado a Dios su Criador. Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios [86]."

22. Sería una necedad querer alcanzar tal conocimiento de Dios por nuestras propias fuerzas y por nuestros "modos rateros [87]." Pues tal conocimiento es sobrenatural no sólo en cuanto a las virtudes que ejercita y en cuanto a su objeto, sino también en cuanto a su modo [88]. El alma es ahí movida a obrar más allá de lo que puede por sí misma, aun cuando se halla perfeccionada en el orden sobrenatural por las tres virtudes teologales. En otros términos, Dios es ahí el Agente principal. "Es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada [89]." "Adviertan estos tales que guían las almas, y consideren que el principal agente y guía y movedor de

[85] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. XVII, Silv., II, pp. 477-482, [p. 459, n. 8].

[86] *Ibid.*, cap. XVIII, Silv., II, p. 484, [p. 461, n. 5]. Innumerables son los textos en donde san Juan de la Cruz designa así la contemplación como un *conocimiento o noticia amorosa de Dios*.

[87] "Modos rateros". *Llama de Amor viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 64 (171), [p. 773, n. 31].

[88] "La cual noticia amorosa..., se recibe pasivamente en el alma al modo de Dios sobrenatural, y no al modo del alma natural". *Llama de Amor viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 67 (174), [p. 775, n. 34]. Es la misma doctrina del "modo sobrehumano" de los dones expuestos por santo Tomás en su Comentario de las Sentencias.

[89] *Llama de Amor viva*, canción I, verso 3, Silv., IV, p. 12 (114), [p. 718, n. 9].

las almas en este negocio no son ellos sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y la ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una. Y así todo su cuidado sea no acomodarlas a su modo y condición propia de ellos, sino mirando si saben el camino por donde Dios las lleva [90]." "Advirtiendo pues el alma que en este negocio es Dios el principal agente y el mozo de ciego que la ha de guiar por la mano a donde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales que no puede su entendimiento ni voluntad ni memoria saber como son; todo su principal cuidado ha de ser mirar que no ponga obstáculo. . . Y este impedimento le puede venir si se deja llevar y guiar de otro ciego; y los ciegos que la podrían sacar del camino son tres, conviene a saber: el maestro espiritual, [aquel que "martillea y malla con las potencias como un herrero"] [91], y el demonio, y ella misma [92]." ¿Cuál otra es la razón formal de la "pasividad" de los estados místicos sino el hecho de que Dios es así (y Juan de la Cruz emplea este término en el sentido preciso en que lo usa la teoría de la causalidad instrumental), la causa o el agente principal de tal obra? "Y por eso en este estado en ninguna manera la han de imponer en que medite y se ejercite en actos, ni procure sabor ni fervor; porque sería poner obstáculo al principal agente, que, como digo, es Dios, el cual oculta y quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa, sin especificación de actos, aunque algunas veces los hace especificar en el alma con alguna duración. Y así, entonces el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose, como habemos dicho, pasivamente sin hacer de suyo diligencias, con la determinación y advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor [93]."

[90] *Ibid.*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 71 (179), [p. 780, n. 46].

[91] *Ibid.*, p. 70 (178), [p. 779, n. 43].

[92] *Llama de Amor viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 63 (171), [p. 772, n. 29]. Todas estas páginas son un testimonio ardiente de la piedad inspirada en el santo por una larga experiencia d los desgastes y retardos causados en las almas por directores ignorantes y presumidos.

[93] *Ibid.*, p. 65 (173), [p. 774, n. 33].

Si Dios es el agente principal en la obra de la contemplación, que sin embargo es una obra eminentemente vital e inmanente, se comprende la función esencial atribuída por san Juan de la Cruz al impulso especial del Espíritu Santo [94]. Este impulso marca, para el Santo, el tránsito del modo natural al sobrenatural: *Detente, cierzo muerto; ven, austro, que recuerdas los amores, aspira por mi huerto, y corran sus olores.* Y san Juan de la Cruz hace notar que el alma no dice "aspira *en* mi huerto", sino "aspira *por* mi huerto; porque es grande la diferencia que hay entre aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma; porque aspirar en el alma es infundir en ella gracia, dones y virtudes; y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas, renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad al alma [95]." *Austro* divino *que recuerda los amores,* y que extrae al removerlos los perfumes de las virtudes en germen. "En este aspirar el Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya, en amor a ella se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios. [...] Por tanto, mucho es de desear este divino aire del Espíritu Santo, y que pida cada alma aspire por su huerto para que corran divinos olores de Dios [96]."

Algunas páginas antes, luego de haber insistido —evocando a santo Tomás— sobre la conexión de las virtudes en la caridad ("por tal orden están asidas en este cabello del amor del alma las virtudes, que si alguna quebrase, luego, [...] faltaría en todas"), escribe: "así como en el cuello el aire menea y hace volar el cabello, así también el aire del Espíritu Santo mueve y altera el amor fuerte para que haga vuelos a Dios; porque sin este divino viento, que mueve las potencias a ejercicio de amor divino, no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma" [97]. Se trata aquí del alma llegada ya a los desposorios

[94] El alma no puede recibir estas comunicaciones interiores "si el Espíritu del Esposo no produce en ella esta moción de amor", *Cántico,* seg. red. canción 17 (26), Silv., III, p. 293, [p. 586, n. 5].

[95] *Cántico,* canción 26 (17), Silv., III, p. 127, [p. 586, n. 5].

[96] *Ibid.,* pp. 128 y 129, [p. 587, n. 8].

[97] *Cántico,* canción 22 (31), Silv., III, p. 113-114. [p. 660. n. 4].

espirituales, y cuyas virtudes son movidas instrumentalmente por el Espíritu Santo. Cuando llegue al "matrimonio espiritual" habrá "invocado y alcanzado el aire del Espíritu Santo . . ., el cual es propia disposición e instrumento para la perfección del tal estado" [98]. Asimismo "cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma", poseerá ella los siete "grados o bodegas de amor". Y en fin, "cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor", que es "el último de los siete dones" —por donde había comenzado a elevarse a la sabiduría— "tiene ya en perfección el espíritu del amor" [99]. Santo Tomás enseña igualmente que los dones crecen juntamente, y que "el don de temor no es perfecto en un alma si en ella no son perfectos la caridad y el don de sabiduría" [100]. En todo esto, como siempre que habla de la ciencia y de la sabiduría, como cuando vuelve a tomar y hace clásica la doctrina de Taulero sobre los tres *signos* característicos del tránsito al "estado místico", san Juan de la Cruz está en perfecta armonía con la enseñanza de la teología tomista acerca de los dones del Espíritu Santo y sobre el paso de las almas contemplativas por el régimen habitual de los dones.

En su lenguaje concreto y sabroso, nutrido de la Sagrada Escritura, designa con la mayor frecuencia la acción de los

[98] *Ibid.*, canción 27 (22), Silv., III, p. 131, [p. 609, n. 2].

[99] *Ibid.*, canción 17 (26). Silv., III, p. 91 [p. 630, n. 3]. Se había pretendido concluir de este pasaje que para san Juan de la Cruz el don de temor era el don más elevado. (*Bulletin thomiste*, mai-juillet 1930, p. 90.) Era esto atribuir gratuitamente al santo, como no ha tenido dificultad en demostrarlo el P. Garrigou-Lagrange (y desde entonces ha sido admitido, *Bulletin thomiste*, janvier 1931, p. 10), una inadvertencia diametralmente contraria a toda su enseñanza sobre la sabiduría, *juge convivium*.

Algunos han querido también hallar un desacuerdo entre santo Tomás y san Juan de la Cruz, basados en que éste reduciría las pasiones a cuatro, y no a once principales como hace santo Tomás. Esto es olvidar el artículo de la I-II, 25, 4, en donde santo Tomás dice que entre las once pasiones las cuatro enumeradas por Boecio —el placer, la tristeza, la esperanza y el temor— son las principales *ut completivae aliarum*, ["como completivas de las demás"].

[100] R. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas et saint Jean de la Croix, Vie spirituelle*, 1º octubre 1930, p. [27].

dones con la expresión de *unciones del Espíritu Santo* [101]. También aquí se puede observar el rigor con que se manifiestan en su obra las leyes propias del vocabulario de la ciencia práctica. Lo que ante todo le interesa no es el análisis ontológico del organismo de las virtudes y de los dones infusos; es su proceso concreto y la experiencia de su dulzura; y ¿qué expresión muestra mejor que la elegida por él que las mociones por las que el Espíritu Santo dirige al alma como agente principal y la eleva a una *manera* sobrenatural de vivir su vida sobrenaturalizada, son mociones de amor? "Pero los bienes que esta callada comunicación y contemplación deja impresos en el alma, sin ella sentirlo entonces, como digo, son inestimables; porque son unciones secretísimas, y por tanto delicadísimas, del Espíritu Santo, que secretamente llenan el alma de riquezas, dones y gracias espirituales, porque siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios [102]." El motivo de la encendida crítica que hace san Juan de la Cruz de los maestros espirituales que imponen exclusivamente la meditación discursiva, está precisamente en que ciertos directores invaden el dominio del Espíritu Santo y ponen obstáculo a su acción sobre las almas que ya han entrado bajo el régimen habitual de los dones [103].

[101] Sucede así que luego de una lectura rápida, que se detiene en las palabras sin pasar a las cosas, podría creerse que san Juan de la Cruz habla muy poco de los dones. En realidad habla de ellos constantemente pero con otros términos que los utilizados por el teólogo especulativo. Causa extrañeza, en verdad, que en el gran Doctor de la "sabiduría secreta" la ciencia esté como enmascarada; pero una vez más advertimos que quien intenta hallar en él la ciencia especulativa *en el lenguaje propio de ésta*, está ya anticipadamente condenado a comprenderlo mal.

No sería menos ingenuo admirarse de que santo Tomás no hable el lenguaje de la ciencia práctica, y que las "noches" no figuren en su léxico.

[102] *Llama de Amor viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 69 (117), [p. 778, n. 40].

[103] A los principiantes (es decir, en el vocabulario de la teología tomista, a las almas que no han pasado todavía bajo el régimen habitual de los dones) es necesario "meditar y hacer actos y ejercicios discursivos con la imaginación". *Llama de Amor viva*, canc. 3, verso 3, Silv., IV, p. 64 (171-172), [p. 773, n. 32].

Pero las almas a las que el Espíritu Santo introduce en la vida

Si se consideran atentamente las cosas, se comprende que, a decir verdad, la doctrina espiritual de san Juan de la Cruz aparece más que ninguna otra como una explicación práctica de la teología de los dones por sus rasgos más profundos, por sus caracteres absolutamente primeros. San Juan de la Cruz persiste desde el comienzo obstinadamente aferrado a lo sobrenatural esencial. Toda su doctrina es un gran esfuerzo por reivindicar lo que pertenece esencialmente al dominio de la gracia de las virtudes y de los dones, substrayéndolo a las usurpaciones de los carismas. Y si él conduce las almas al soberano grado del amor y de la unión mística, no es por la vía breve, pero menos segura [104], de

contemplativa han transcendido por eso mismo la meditación, y se les puede perjudicar gravemente pretendiendo llevarlas a ella por la fuerza. "Estas unciones, pues, y matices son delicados y subidos del Espíritu Santo, que por su delgadez y por sutil pureza, ni el alma ni el que la trata las entiende, sino sólo el que se las pone para agradarse más de ella; con grandísima facilidad, no más que con el menor acto que entonces el alma quiera hacer de suyo, de memoria o entendimiento, o voluntad, o aplicar el sentido, o apetito, o noticia, o jugo, o gusto, se deturban o impiden en el alma, lo cual es grave daño y dolor y lástima grande. ¡Oh, grave caso y mucho para admirar, que no pareciendo el daño ni caso nada lo que se interpuso en aquellas santas unciones, es entonces mayor el daño y de mayor dolor y mancilla que haber de turbar y echar a perder muchas almas de estas otras comunes que no están en puesto de tan subido esmalte y matiz; bien así como si en un rostro de extremada y delicada pintura tocase una tosca mano con bajos y toscos colores, sería el daño mayor y más notable y de más lástima que si borrasen muchos rostros de pintura común; porque aquella mano tan delicada, que era del Espíritu Santo, que aquella tosca mano deturbó, ¿quién la acertará a asentar? Y con ser este daño más grave y grande que se puede encarecer es tan común y frecuente que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta manera de contemplación. *Llama de Amor viva,* canción 3, verso 3, seg. red., Silv., IV, pp. 177-178 [p. 778-779, n. 41-43]. (Cf. primera redacción, p. 69-70.)

104 Pensamos con el R. P. Garate, seguido por l'Abbé Saudreau y el R. P. Garrigou-Lagrange, que la *senda* de que habla santa Teresa *(Castillo,* Moradas quintas, cap. III), designa el comienzo de éxtasis (y más generalmente las gracias dadas gratuitamente) que acompañan a veces, pero no necesariamente a la contemplación infusa. Cf. nuestra *Question sur la Vie mystique et la contemplation, Vie Spirituelle,* mars 1923, p. 644.

La doctrina, común entre los mejores teólogos modernos, de que

los favores extraordinarios y de las gracias gratuitamente otorgadas, sino por la vía normal de las virtudes y de los

todas las almas, por lo mismo que han sido llamadas a la beatitud del cielo, son también llamadas, con una vocación general y común, a entrar desde aquí abajo por la contemplación infusa en las primicias de esta beatitud, se halla en absoluto conforme con las enseñanzas de san Juan de la Cruz. (Cf. *Llama de Amor viva,* canción 2, verso 5, Silv., IV, p. 39-41 (145-147) [p. 747-752].) El no se dirige de una manera especial a aquellos a quienes ciertas gracias extraordinarias ayudan a avanzar más rápidamente (aunque no sin peligros) en las vías del espíritu; los medios que él requiere son únicamente la fe viva y el organismo de los dones sobrenaturales de los que toda alma en estado de gracia está dotada, y todo el trabajo ascético de las virtudes descrito en la *Subida al Monte Carmelo* en los caracteres particulares que reviste en orden a la vida contemplativa, y que dura a lo largo del progreso espiritual. Bajo este punto de vista, es preciso decir que se dirige a todos los que van hacia la perfección cristiana, sea cualquiera su vía particular: "para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe". *(Subida,* Prólogo, Silv., II, p. 11 [p. 39, n. 8].) Pero en un momento especial del trayecto se dirige a ellos. A este respecto, y él mismo lo subraya en varias ocasiones — cf. *Subida,* Lib. I, cap. 1: "Y esta primera noche [la noche del sentido] pertenece a los principiantes, *al mismo tiempo que Dios los comienza a poner en el estado de contemplación...*" (Silv., II, p. 13 [p. 41, n. 3]); *ibid.*, Lib. II, c. VI (V), 8 (Silv., p. 89 [p. 107, n. 8]); cap. VII (VI) § 13: "Pero hablemos ahora con el entendimiento del espiritual, y particularmente de aquél a quien Dios ha hecho merced de poner en el estado de contemplación (porque, como he dicho, ahora voy particularmente con éstos hablando), y digamos cómo se ha de enderezar a Dios en fe y purgarse de las cosas contrarias angostándose para entrar por esta senda angosta de oscura contemplación", (Silv., II, p. 96 [p. 113, n. 13]); *ibid.*, Lib. VII, cap. II (I), 1 y 2: "Lo cual sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes... Pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación a unión de Dios..." (Silv., II, p. 241 [p. 240, n. 1, y 2] — a este respecto es preciso decir que él no habla sino a las almas ya trabajadas por la vida divina, y que habiéndose ejercitado en la meditación (que un día abandonan) y en la ascesis (en la que no cesan jamás), se sienten llamadas, por su nombre, de una manera próxima, a la contemplación. (Y pocas llegarán al término, porque la unión que él predica es un hecho "heroico y raro": "como esta alma había de salir a hacer un hecho tan heroico y tan raro, que era unirse con su l nado divino..." *Noche oscura,* Lib. II, cap. XIV, Silv., II, p. 466 [p. 455, n. 1]). Se ha hecho notar con toda justeza (C. H., *Abrégé de toute la doctrine mystique de saint Jean de la Croix,* préface, p. VI) que "sería un error extremadamente

dones, de esos dones infusos en toda alma en estado de gracia [105], puesto que, como santo Tomás enseña expresa-

peligroso aplicar a toda alma, indiferentemente, desde sus primeros pasos en la vida interior, las reglas que traza el Doctor místico". Aconsejar la pasividad heroica, que es el más elevado renunciamiento del alma, a quien debe trabajar por sí mismo, y no está privado *por Dios* del "modo humano" de obrar, sería arruinar toda la vida espiritual. Ponerse a sí mismo, usurpando la acción divina, en tal estado de pasividad es propio del quietismo. San Juan de la Cruz, como Ruysbroeck, ha sido el irreconciliable enemigo del quietismo; y si tanto insiste sobre los signos auténticos que señalan la aurora de la vida mística es para ponernos en guardia contra él (en particular contra el quietismo de los *alumbrados)*.

[105] No desconoce evidentemente que, para ayudar al alma en su progreso, puedan intervenir favores extraordinarios, de orden carismático (es la "vía abreviada" de que antes hablamos). Pero su objeto propio no es tratar de esas cosas. Sabido es que para el estudio diferencial de los "raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu" remite explícitamente a los escritos en donde santa Teresa "dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales", espera, "saldrán presto impresas a luz". *(Cántico*, canción 12, 13, Silv., III, p. 59 [p. 557, n. 7]).

Observemos a este propósito que en la controversia sobre la contemplación "adquirida" e "infusa" se podría —una vez más— recurrir al principio general de la diferencia entre el vocabulario especulativo y el vocabulario práctico. Desde el punto de vista práctico, descriptivo, concreto, se podría llamar "adquirida" una contemplación que se adquiere progresivamente por el desarrollo mismo y el crecimiento de la gracia de las virtudes y de los dones, e "infusa" una contemplación recibida por medio de gracias extraordinarias. Pero desde el punto de vista especulativo y ontológico es evidente que la primera no es menos "infusa" que la segunda, puesto que después de un período de transición, fruto de toda la actividad precedente —en donde el alma provoca el recogimiento por su propia iniciativa, pero en donde los dones comienzan a ejercerse de manera predominante, y que corresponde a la "oración de simplicidad" de Bossuet y a la "habitud" engendrada por la meditación, de la cual san Juan de la Cruz habla en la *Subida*, Lib. II, cap. XIV (XII), Silv., II, p. 122-123 [p. 137, n. 2]—, esta contemplación no es "adquirida" sino en el momento en que el Espíritu Santo obra en el alma como agente principal y en donde ella, lejos de obrar por sí misma, no tiene más que recibir el conocimiento sobrenatural de amor así infuso en ella. Cf. la *Question* citada en la nota precedente *(Vie spirituelle*, mars 1923, p. 641-642). En cuanto a admitir con ciertos autores que las tres *señales* de la *Subida* (Lib. II, cap. XIII (XI), Silv., II, pp. 119-120 [p. 133-136]) y de la *Noche Oscura* (Lib. I, cap. IX, pp. 389-393 [p. 376-380], se-

mente en la Suma[106], son necesarios para la salvación. Cuando el organismo de las energías sobrenaturales requeridas en el alma para la salvación se desenvuelve y crece y llega a su pleno desarrollo, se ha llegado a la santidad[107]. San Juan de la Cruz apoya toda su doctrina en estas verdades; no se cansa de inculcarlas y de explicarlas de mil maneras; su enseñanza es por excelencia una teología práctica de los dones contemplativos.

Pureza contemplativa y desnudez de espíritu

23. Quisiera todavía mostrar cómo la pureza propia con la cual Juan de la Cruz mantiene, con más rigor que ningún otro místico, la transcendencia de la "sabiduría secreta" y sagrada de la contemplación infusa en orden a las especulaciones metafísicas y teológicas, es un insigne testimonio de su fundamental conformidad con santo Tomás. Conocida es su severidad respecto al deseo de los conocimientos particulares y al gusto de las revelaciones. Volvamos a leer la admirable página de la *Subida al Monte Carmelo* en donde explica por qué, desde la

ñalan el tránsito ya a la contemplación infusa, ya a una presunta contemplación adquirida que se desarrollaría paralelamente a la contemplación infusa, sería a nuestro entender dislocar enteramente la síntesis doctrinal y el pensamiento del santo.

[106] *Summa*, I-II, 68, 2.

[107] Este es el sentido (tan diferente del que indica BARUZI, *op. cit.*, p. 652, y que es en verdad completamente extraño a la doctrina y al espíritu del santo, porque jamás éste, aun "llevando el pensamiento místico hasta sus extremos", habría mirado "el estado teopático —que no obstante será siempre infinitamente raro— como la única condición de un verdadero amor del alma por Dios y de Dios por el alma"), en el cual la doctrina de san Juan de la Cruz se refiere a la doctrina de la salvación. No es una doctrina de la *salvación*, sino una doctrina de la *perfección* (y él sabía muy bien que los perfectos cooperan a la salvación de los demás, *adimplentes quae desunt passionum Christi*, ["cumpliendo lo que falta a la pasión de Cristo"], SAN PABLO, *Col.* 1, 24). Pero si para obtener la salvación no es menester llegar a la perfección, es sin embargo necesario estar encaminado u *orientado* hacia ella, si es verdad que la perfección de la caridad cae bajo el precepto, no como materia o cosa que se debe realizar inmediatamente, sino como fin al que cada uno debe tender según su condición. (Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, cap. III, a. 5.)

venida de Cristo, toda revelación particular es ya inútil.

"La principal causa por qué en la Ley de Escritura eran lícitas las preguntas que se hacían a Dios, y convenía que los profetas y sacerdotes quisiesen visiones y revelaciones de Dios, era porque aun entonces no estaba bien fundamentada la fe ni establecida la Ley Evangélica; así, era menester que preguntasen a Dios y que El hablase, ahora por palabras, ahora por visiones y revelaciones, ahora en figuras y semejanzas, ahora en otras muchas maneras de significaciones [...] [108].

"Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para que él hable ya ni responda, como entonces. Porque en darnos, como nos dió, a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar.

"Y éste es el sentido de aquella autoridad con que comienza San Pablo a querer inducir a los hebreos a que se aparten de aquellos modos primeros y tratos con Dios de la ley de Moisés, y pongan los ojos en Cristo solamente, diciendo: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime autem diebus istis locutus est nobis in Filio* [109]. Y es como si dijera: Lo que antiguamente habló Dios en los Profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora, a la postre, en estos días nos ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol, que Dios ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los Profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo.

"Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino que haría agravio a Dios no poniendo los ojos to-

[108] Este texto puede compararse con el que se lee en SANTO TOMÁS, *Summa* II-II, 1, 7 *(Utrum secundum successionem temporum articuli fidei creverint* ["si con la sucesión de los tiempos los artículos de fe han crecido"]).

[109] *Hebr.*, 1, 1.

talmente en Cristo, sin querer alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, qué te puedo yo ahora responder o revelar, que sea más que eso; pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo, y revelado, y hallarás en él aun más de lo que pides y deseas. Porque tú pides locuciones y revelaciones, en parte; y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación; lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por hermano, compañero y maestro, precio y premio. Porque desde aquel día que bajé con mi espíritu sobre él en el monte Tabor, diciendo: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite*[110]; es a saber: Este es mi amado Hijo, en que me he complacido: a él oíd, ya alcé yo la mano de todas esas maneras de enseñanzas y respuestas, y se la dí a él: oídle a él; porque yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar. Que si antes hablaba, era prometiendo a Cristo; y si me preguntaban, eran las preguntas encaminadas a la petición y esperanza de Cristo en que habían de hallar todo bien (como ahora lo da a entender toda la doctrina de los Evangelistas y Apóstoles); mas, ahora, el que me preguntase de aquella manera, y quisiese que lo hablase o algo le revelase, era en alguna manera pedirme otra vez a Cristo, y pedirme más fe, y ser falto en ella, que ya está dada en Cristo; y así, haría mucho agravio a mi amado Hijo, porque no sólo en aquello le faltaría en la fe, mas le obligaba otra vez a encarnar y pasar por la vida y muerte primera. No hallarás qué pedirme ni qué desear de revelaciones o visiones de mi parte; míralo tú bien, que ahí lo hallarás ya hecho y dado todo eso, y mucho más, en El . . .[111]

24. Condenando así el deseo de las revelaciones particulares y de todo lo *extraordinario* de la vida espiritual, prescribiendo al alma no reflexionar jamás sobre las cosas cla-

[110] *Matth*, XVII, 5.
[111] *Subida*, Lib. II, cap. XXII, Silv., II, p. 183-185 [p. 191-192].

ras y distintas que la impresionan por vía sobrenatural, no apropiárselas, renunciar en las comunicaciones carismáticas, aun en las más altas, a lo sensible y a lo inteligible particular para tornarse hacia la pura sustancia de la fe, y dejar a lo espiritual puro obrar por sí mismo en el alma, san Juan de la Cruz no hace sino aplicar sus principios generales, su voluntad obstinada de no permitir al alma detenerse en nada que valga menos que el mismo Dios. Pero simultáneamente y por lo mismo mantiene la contemplación mística en una pureza absoluta en orden a toda curiosidad parasitaria, a todo deseo o ejercicios puramente humanos de la inteligencia —absolutamente libre del equipo y del equipaje de la sabiduría humana. *Quoniam non cognovi litteraturam,* ["Predicará mi boca tu justicia; todo el día la salud que de Ti viene, *como yo no entiendo de literatura.*] Salmo 70, 15.

Esta sabiduría, la más sublime de todas, es una sabiduría de pobre; en sí misma y en el orden mismo del saber es todo pobreza y desnudez de espíritu. Sabiduría desnuda, goce divino, sabiduría y goce crucificados.

Si queréis *saber* —y es necesario desear saber—, ocupaos en metafísica y teología.

Si queréis la unión divina y si llegáis a ella, sabréis sí mucho más, pero en la medida misma en que vayáis más allá del saber —y de una manera tan expropiada que en verdad deberéis decir: *he sido reducido a nada, y nada más he sabido.* ¿Más allá del saber? Es decir al amor; al amor transiluminado por el Espíritu, compenetrado de inteligencia y de sabiduría. *Que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

Si es condición de este supremo saber una renunciación al saber de modo humano, se sigue que recíprocamente el saber de modo humano no tiene en él su perfección propia. No pidamos lecciones de metafísica a san Juan de la Cruz sino a Aristóteles; san Juan de la Cruz mismo nos impone esta conducta, pues para todo lo que no es el dominio de la contemplación en unión de amor y en desnudez de espíritu, para todas las regiones de conocimientos menos elevados que esta cumbre divina, nos remite a la razón. En esos dominios se nos ordena ver; no ya cerrar los ojos sino abrirlos, y Juan

de la Cruz quiere que ahí los tengamos bien abiertos. La fe y los dones, al perfeccionar la razón, no hacen sino abrírnoslos mejor. San Juan de la Cruz respeta la naturaleza, su orden, sus límites. ¿Por qué no es bueno interrogar a Dios sobre cosas particulares? ¿por qué esas indiscretas preguntas desagradan a Dios, aun cuando responda a ellas? Porque "a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural, es salir de los términos naturales. Luego es cosa no lícita; luego Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende" [112]. Arriba de la naturaleza, por encima de la razón, sí; a ese término es adonde nos conduce san Juan de la Cruz: al orden sobrenatural, a la espesura suprarracional de la sabiduría divina y de la fe. *Al margen* de la naturaleza, *al margen* de la razón, no; no quiere nada de esto, pues tiene horror a lo que es irracional [113]. El orden de la gracia no deroga, no viola los límites de la naturaleza, eleva la naturaleza allá adonde ella misma aspira sin saberlo al aspirar a su perfección, allá en donde gime por no estar, con un gemido que brota de esa

[112] *Subida*, Lib. II, cap. XXII, Silv., p. 183-185.

[113] En lo cual él era buen discípulo de la gran Reformadora del Carmelo. Este horror a lo irracional, este profundo respeto del orden natural es uno de los rasgos más significativos de la fisonomía de santa Teresa. Séanos permitido recordar la sapientísima conducta que ella observaba cuando se le indicaba mediante una comunicación sobrenatural alguna obra especial: "Estando en esto, fuéme dicho de parte de Nuestro Señor, que no dejase de ir" [para la fundación de Pastrana]... "Yo, como esto entendí, aunque veía grandes razones para no ir, no osé sino hacer lo que solía en semejantes casos, que era seguirme por el consejo del confesor. Y así le envié a llamar, *sin decirle lo que había entendido en la oración (porque con esto quedo más satisfecha siempre), sino suplicando al Señor le dé luz, conforme a lo que naturalmente puede conocer; y su Majestad, cuando quiere se haga una cosa, se lo pone en corazón.* Esto me ha acaecido muchas veces. Así fué en esto que, mirándolo todo, le pareció fuese, y con eso me determiné ir"... *Las Fundaciones*, cap. XVII, Silv., [edic. de un vol., p. 892, n. 3 y 4]). (Las palabras subrayadas lo han sido por nosotros). Seguir este ejemplo ahorraría por cierto muchos desgastes y turbaciones.

reserva de obediencia radical y de potencialidad ante su Autor que se confunde con su ser mismo.

Así la división es perfectamente clara y la distinción se halla bien asegurada entre el saber de modo sobrehumano, que debe proceder según la regulación del Espíritu Santo, y el saber de modo humano, que debe proceder según la regulación de la razón: de la simple razón, si se trata de filosofía y de metafísica; de la razón sobreelevada por la fe, si se trata de teología. Pedir a la metafísica que conduzca a la suprema contemplación no sería en consecuencia sino señal de una gran ignorancia, así de la metafísica como de la contemplación; considerar a la razón ineficaz de suyo en metafísica sin un conocimiento de connaturalidad mística que venga a vivificarla no es una ofensa menor al orden esencial de las cosas. San Juan de la Cruz nos previene tanto como santo Tomás contra tales desvíos. Y a la inversa, cuando con frecuencia los autores místicos, olvidando la gran enseñanza del Apóstol *sapere, sed ad sobrietatem* ["saber, pero con sobriedad"], ceden en cierta medida a la tentación de especular, quiero decir en el orden místico, interrogan a su sabiduría santa acerca de problemas particulares, haciéndola salir de su reposo y declinar hacia el discurso teológico o filosófico, en donde ella no puede sino hacer avanzar a tientas a la razón hacia el vértigo o apoyarse ella misma en interpretaciones algunas veces temerarias, san Juan de la Cruz no ve sino disminución y renunciamiento a lo puramente divino, y peligro de ilusión, en cierta mezcla, a veces muy bella en el orden poético, de la noche mística y de las claridades humanas, que puede depender sólo de un momento todavía no diferenciado del progreso del pensamiento, pero en ocasiones de una confusión, y que, en diversas formas de aberración, conducirá al iluminismo y a la teosofía.

Esta pureza que he intentado describir, esta inflexible disciplina del espíritu, este respeto profundo a las distinciones como a las conexiones esenciales y al orden establecido por Dios, es no sólo en la doctrina enseñada, sino en la doctrina vivida, y, por decirlo así, en la configuración misma de su santidad, el signo más conmovedor y más venerable de la

armonía fundamental que une entre sí a Juan de la Cruz y a Tomás de Aquino[114].

[114] Como en otra parte escribíamos (Prólogo de *San Juan de la Cruz* del P. Bruno de Jésus-Marie O. C. D., Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947, pp. 25 y 26), "divergencias accidentales y *reductibles* entre testigos confirman la veracidad del testimonio, mostrando que su acuerdo no ha sido premeditado. Instruídos ambos en las dos sabidurías, la adquirida y la infusa (porque el autor del *Cántico* había recibido de sus maestros salmanticenses y adquirido por sí mismo un conocimiento sólido de la teología, y el autor de la *Suma teológica* ha vivido en la luz de la contemplación mística), pero empeñados el uno y el otro en un oficio distinto, san Juan de la Cruz y santo Tomás, el uno desde el punto de vista de la experiencia mística, el otro desde el punto de vista de la ciencia teológica, son testigos de la misma Verdad viviente. Y porque Juan de la Cruz no se cuida en modo alguno de hacer obra de teólogo escolástico, sino sólo de cantar lo que sabe divinamente, luego de exponer en sus comentarios la ciencia práctica del camino que conduce a tal saber (no sin referirse, como es necesario, a la teología escolástica); porque su movimiento de pensamiento, práctico, lírico y concreto, abundante en intuiciones psicológicas, está en oposición al modo de exposición escolástica; porque ni siquiera sueña, allí donde la diferencia de los puntos de vista envuelve en la manera de concebir contradicciones aparentes, en explicar éstas, y en establecer una correspondencia, que para él es evidente, entre su lenguaje y el de la especulación, su acuerdo fundamental con santo Tomás es más significativo; discípulo de la mejor tradición escolástica en teología, pero discípulo del Espíritu Santo en la contemplación, y no escribiendo más que "de ciencia experimental vivida por él", su obra propia no ha sido continuar la enseñanza de santo Tomás a la manera de un comentador, pero confirma esta enseñanza como un testigo".

CONCLUSION

CAPITULO IV

TODO Y NADA

A Charles Henrion

1. Pareciera que todas las cosas, aun las más distantes del espíritu considerado en su sustancia auténtica, pudieran, en un cierto grado de ahondamiento y de concentración, revestir como un modo de ser espiritual. Tomando el término "espiritual" en este sentido analógico y amplio, debe decirse que hay una especie de densidad espiritual independiente de la cualidad propia de los valores en juego, y que importa mucho en la eficiencia de un alma, de una obra, o de un mundo. Para el bien o para el mal un cierto peso inmaterial, función de esta densidad, impulsa a cada uno a su lugar propio, tanto más próximo a las regiones centrales de la historia humana cuanto más pesada es la masa invisible así removida. Ciertos hombres muy ligeros en su manera de pensar, o de obrar, sufren así un destino grave, y pesan torpemente sobre la trama del tiempo.

No es bueno que la levadura puesta en la masa venga a exponerse en la superficie y adquiera los hábitos de la inercia. El fundamental desequilibrio del mundo moderno aparece en este hecho, que, si nos fijamos en el estado medio de la cultura y el régimen ordinario de la vida humana, la densidad espiritual de lo verdadero tiende desde hace algunos siglos a tornarse más débil que la de lo falso. Se diría que en nuestros días la inclinación de la balanza ha cambiado efectivamente de sentido.

Un hombre clásico oculto en su personalidad al pie de la Cruz, un equilibrio, un orden, una paz, una beatitud de la pura naturaleza, una posesión de la tierra por la riqueza y

por la *Mathesis* que la religión confirma y coronarán recompensas eternas, es la gran mentira en que una civilización robusta y un arte admirable, llevado a su grado de perfección, nos habían hecho creer en los comienzos de la historia moderna. El jansenismo había intentado reaccionar; pero al exigir al alma cristiana honrar el misterio por una razón abatida —y de consiguiente todavía en la medida del hombre, pero hecha pedazos (lo cual es muy diverso de una medida divina)—, la oprimía bajo la gloria y cerraba los brazos del crucificado...

El naturalismo cristiano, que pasaba a ser normal y concienzudamente practicable, legítimo, honesto y seguro, mientras al cristianismo auténtico se lo presentaba como impracticable, inhumano en todo caso, hacía que la civilización llamada cristiana se inmovilizase en lo carnal y perdiese su antiguo peso de caridad. El amor de tantos y tan grandes santos apenas si lograba impedir que el mundo cristiano se disolviera; en cuanto al mensaje que este mundo tenía el deber de transmitir, no era transmitido; el grito de los pobres caía en el vacío.

Durante ese tiempo —pues es de advertir que nadie escapa de los ángeles—, un fenómeno inverso se producía, fenómeno tangible en nuestros días: cuanto más diluía su sustancia el mundo cristiano, tanto más el mundo, el que corresponde al príncipe de este mundo, concentraba la suya. Parece que actualmente todos los alambiques de lo invisible trabajan para llevar las cosas humanas al estado de quintaesencia. El espíritu, el puro espíritu se desentiende del arte y de la poesía, como de la vida de los sentidos, del vicio y del pecado, del ensueño, del dinero, de la muerte; y así, exaspera nuestro gusto. Las almas se someten a una espiritualidad de la carne, a una ascesis y un martirio momentáneo. No se ha querido el vino nuevo del Espíritu Santo; hay que emborracharse con el alcohol hasta que éste produzca la muerte, mientras el diablo distribuye a sus queridas víctimas su droga negra o blanca y sus demás sacramentos. Entre tanto, muchos cristianos, que juzgan desde lo alto a sus desdichados hermanos, se aplican a triunfar honradamente en la existencia, y aun a mantener los intereses del

Altísimo, considerando orgullosa la teología, peligrosa la contemplación y el precepto *sed perfectos* como supererogatorio. Revuelven la espuma en la superficie del oleaje.

2. Tal es el desequilibrio de que hablábamos al principio, y cuyas consecuencias son fácilmente previsibles. Ninguna redención se realiza sin sangre. Mas no todo cordero llevado al degüello es el cordero pascual, ni todo bautizado llevado al cadalso es un mártir. Sin embargo grandes signos se han elevado en el extremo horizonte de la triste Europa; el ateísmo, convertido en religión de Estado, condena todo lo que no se satisface de la tierra; y si para llevar a la muerte busca todavía pretextos, de hecho, sin embargo, muchos han sido ya inmolados por el crimen de rebelarse contra esa religión negativa; se anuncia ya un tiempo feliz en que el hombre podrá morir tan sólo por causa de Dios; no por la nación ni por la humanidad ni por la revolución ni por el progreso ni por la ciencia, sino por Dios únicamente. Con más cinismo y brutal encono que la educación por el vacío con la que el liberalismo occidental asfixia a la infancia, una bien estudiada cirugía pedagógica opera sobre las almas para borrar de ellas la imagen de Dios; mas, a pesar de todo, esta imagen renacerá; un pobre niño que se cree ateo, si ama verdaderamente lo que toma como bueno, se vuelve hacia Dios sin saberlo... Nos referimos con respecto al pueblo ruso y a la tragedia espiritual en que está sumergido. Si un mundo así dotado de sencillez y de violencia, de fe y de abnegación, ha sido entregado a los falsos milagros de las grandezas materiales y del espíritu que niega el espíritu, sin duda debe de ser para alguna inmensa purificación. No es ésta la ocasión de preguntarnos si, en el dominio social, la naturaleza, demasiado tiempo ultrajada por la concupiscencia y el egoísmo, no ha pretendido hallar a cualquier precio un escape a las exigencias de justicia, que son como su alma indignada. No consideramos aquí más que el aspecto espiritual de las cosas. Una vez dejadas sueltas en la historia, es fatal que las influencias tenebrosas multipliquen sin fin sus efectos; mas ¿cómo no creer que al mismo tiempo aparecerán, elevándose desde el fondo desnudo de la naturaleza hu-

mana, así atormentada y en carne viva, retoños de la gracia, regeneraciones divinas, que justificarán quizá, bajo un modo imprevisible, la esperanza religiosa que un Soloviev, o un Dostoievsky mantenían en el destino de su pueblo? Entre tanto, la Iglesia ruega por él con amor; pero los hombres de este tiempo, fríos como muertos, indiferentes, no ciertamente a lo que atañe al comercio y a la rapiña, sino a lo que afecta al alma en esta formidable aventura, ¿ya oyen los clamores de Rusia que les dicen cómo la carne y la sangre hacen a su manera el trabajo que los portadores del nombre cristiano han descuidado?; ¿comprenden asimismo cuánta densidad espiritual, qué íntima violencia ascética han debido hacer estallar el marxismo y el odio de un mundo considerado como maldito de la historia, en ese universo invisible que el corazón de un Lenín llevaba en sí, para explotar con tan espantosa eficacia? Dios nos ha advertido que no soporta la tibieza. Aberraciones demasiado profundas sólo medios violentos le permiten utilizar para barrer su era.

En todas partes, sin embargo, aun allí en donde la gracia se oculta, en donde el hombre no conoce todavía el verdadero nombre de lo divino que en él actúa, se diría que la espiritualidad auténtica aspira a reunir sus energías, —y que el mundo mismo urge a las almas a tornarse hacia el espíritu. No precisamente para rehusar el trabajo temporal, pues el amor mismo nos obliga a realizar las obras del tiempo, sino para comenzar por lo primero necesario. Si uno no busca primero el secreto de la vida heroica, todo lo que haga por el bien común del mundo producirá muy poco fruto.

Si queremos ser adoctrinados sobre las cosas del espíritu, el Doctor místico nos instruirá. El conoce los senderos de la montaña en donde Dios habita, montaña fértil de gracia, montaña de sabiduría maciza y de bondad; para los decididos a "pasar por la desnudez del espíritu" dibuja el mapa de la subida al monte Carmelo [1].

[1] La representación simbólica que nosotros seguimos en nuestra exposición es la que figura al comienzo de la primera edición de la *Subida al Monte Carmelo*, Alcalá, 1618. Está reproducida en la edición Silverio (*Obras de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1929, tomo II).

3. Un sentimiento fundamental parece penetrar por entero en la obra de san Juan de la Cruz; es el sentimiento de la doble paradoja, casi insostenible, de la condición del hombre y de las obras de Dios, el sentido de la desproporción resuelta, de la unión de los extremos, de la aniquilación como condición de la superabundancia, de la muerte como condición de la acción suprema. El sentido de la Cruz, de esa cruz en donde se consuma el misterio de la Encarnación.

San Juan de la Cruz no tiene un sentimiento trágico de la vida, porque lo trágico como tal es sin salida, y aquí, al contrario, todo tiende y se precipita hacia una feliz salida resplandeciente —pero sobrehumana, que es la beatitud misma, el corazón traspasado de Dios vivo. Mas todas las cosas toman para él esa distensión sobrenatural de la tierra hacia el cielo, cuya imagen ofrecen a nuestros ojos de carne las

El primer esbozo dibujado por san Juan de la Cruz para las Carmelitas de Beas, y reproducido en la obra del R. P. Bruno de Jésus-Marie (*Saint-Jean de la Croix*, Plon, 1929, p. 200), ha sido completada posteriormente y corregida por el santo mismo (Testimonio de Magdalena del Espíritu Santo. Cf. Silverio, t. I, p. 136). La plancha de la edición princeps nos ofrece este estado definitivo del trabajo del santo, al menos en cuanto a su disposición general y en cuanto al texto de las leyendas (que es lo más importante). Las colinas bien escalonadas, los árboles y las flores, los escudos de armas testimonian que el dibujo ha sido copiado y retocado para la edición impresa por un profesional de mano más bien tosca, cuya firma, "Diego de Astos fecit", figura arriba a la izquierda. Mas esto poco importa bajo el punto de vista de la doctrina. Se puede observar que el capítulo XIII del Libro I de la subida al Monte Carmelo remite a esta representación simbólica, y se armoniza mejor con el segundo estado. Véase también Lib. III, cap. II [I] y XV [XIV].) La manera como Hoornaert ha traducido las leyendas deja que desear.

Ciertos lectores se extrañarán quizá de que San Juan de la Cruz haya recurrido, para explicar realidades espirituales, a una representación gráfica. Olvidan que, según Dionisio, lo que está por encima de toda expresión se abaja hasta las más simples imágenes, y que además al trazar ese dibujo el santo sin duda hubo de sonreír. Otros creerán que se trata de un cierto memorándum un poco ingenuo. A la verdad, se trata de otra cosa, de un poema gráfico deplorablemente empastado por el academismo minucioso del copista, pero cuyo primer diseño (véase el *Mont* publicado en Bruno de Jésus-Marie, *loc cit.)* era de un tono purísimo y muy conmovedor.

figuras del Greco. Mientras en la sabiduría especulativa de un santo Tomás de Aquino, en donde todo gira alrededor de la Verdad primera, se nos descubre ante todo la unidad, explicando y reconciliando, ordenando, justificando toda disparidad —así el Angélico pintaba las danzas del cielo—, en la sabiduría práctica de un san Juan de la Cruz, en donde todo gira alrededor del corazón humano, se nos muestra ante todo la disparidad para, luego de vencida por el amor, conducir a la unidad. La sabiduría cristiana es la única que puede alcanzar verdaderamente de un extremo a otro a desposar la paz, la seguridad, el gozo, todo lo que es propiedad de la condición divina, con la agonía del deseo, el sudor de sangre, la muerte por el pecado, que son la verdad de la condición humana. "¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?", dice san Pablo; y: "Ya no soy yo quien vivo, es Cristo quien vive en mí. Todo lo puedo en aquel que me conforta".

4. Hay dos caminos malos, ambos largos. El alma se ama a sí misma con un amor de propietaria. El *camino de espíritu errado* conduce a los bienes de la tierra. *Cuanto más los procuraba, con tanto menos me hallé. No pude subir al monte, por llevar camino errado.* Es un camino de muerte.

El *camino de espíritu imperfecto* pretende conducir a los bienes del cielo, y encamina allá quizá, pero busca en ellos la satisfacción de la criatura. *Por haberlos procurado tuve menos que tuviera si por la senda subiera. Tardé más y subí menos porque no tomé la senda.* Es un camino de servidumbre.

El buen camino es la *senda de la perfección;* está trazado, como una ínfima nada, entre las dos montañas de egoísmo a cuyo costado serpentean esos dos caminos carreteros. Sube en línea recta; y es estrecho. *Quam arcta est via,* ["qué estrecha es la senda"]. No se ensanchará sino más tarde. Allí el alma se ama a sí misma como despojada de sí, es decir, se odia a sí misma, y se despega de todo; ha consentido en perderse, ha decidido poner su espíritu —lo cual es morir— en las manos de Aquel a quien ama. Este sen-

dero conduce a la tierra del Carmelo, a Dios, perfectamente amado por sí mismo y por encima de todo. *Sólo mora en este monte la gloria y honra de Dios. Tanto más algo serás cuanto menos ser quisieres.* Es un camino de libertad. El único camino de la libertad.

El término del viaje es la transformación en Dios, transformación que se realiza ya aquí abajo por la gracia, la fe y el amor, y se terminará en la visión. Se trata de ir allá en donde está el Hijo (está en el seno del Padre, y está en la cruz), se trata de llegar a ser un solo espíritu con Dios. "A aquella alma se comunica Dios más, que está más aventajada en amor; lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios. Y la que totalmente la tiene conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios sobrenaturalmente" [2]. Y esto se da sólo "a los que son nacidos de Dios; esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar" [3].

El alma es semejante a un cristal, en donde por naturaleza residiera la luz. Si fortificada por la gracia, remueve todo obstáculo y toda mancha, todo velo propio de criatura, se tornará luz por participación. "Le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. [...] La disposición para esta unión, no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar [...], sino la pureza y amor..." [4]. Al fin "el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios; y su memoria, memoria de Dios; y su deleite, deleite de Dios; y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero estando unida como aquí está con él y absorta en él, es Dios por participación" [5].

[2] *Subida*, Lib. II, cap. v [IV] § 4, Silv., II, p. 82 [p. 101, 4].
[3] *Ibid.* 5, Silv., II, p. 83 [p. 102, 5].
[4] *Ibid.*, Lib. II, cap. v [IV], § 7 y 8, Silv., II, p. 84 (p. 103, 7).
[5] *Llama de Amor viva*, canción 2, verso 6, Silv., IV, p. 45 (152) [p. 755, 34].

Lo que constituye el valor de la contemplación no es tan sólo ni es principalmente el ser vida de conocimiento; es ante todo el ser vida de amor y como el espacio en donde el amor espiritual adquiere sus dimensiones perfectas. El conocimiento es ahí requerido por el amor, el cual por él lleva vida común con Aquel que es Espíritu; y ese mismo conocimiento procede ahí del amor, que bajo el instinto de Dios da la experiencia de Dios. Propio es del espíritu ser interior a sí mismo; ¿cómo pues la unidad de espíritu que verifica la adhesión de amor entre Dios y el alma, no había de repercutir en el conocimiento? La contemplación es la experiencia misma de la unión; por la unión de amor ella sufre las cosas divinas y se une a ellas. Enseñada por el Amor, ella "es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso" [6]. En verdad, "de Dios no se alcanza nada si no es por amor" [7]. Tornarse Dios por participación es tornarse amor. "El alma que ya está perfecta, todo es amor" [8].

5. Mas, ¿cómo?, ¿pedir esto al más complejo y endeble de los seres, a un animal deslenguado, a un glotón que devora sin freno la flaca inteligibilidad de las cosas visibles y los deleites del momento, a una naturaleza herida, atravesada por el gusto del mal y de la concupiscencia, y a la que el amor propio impide amar? ¡Vamos! Que se lo sepulte muy hondo, que muera, que los jugos de la tierra penetren en él y lo disuelvan, pues de lo contrario quedará solo, y el germen depositado en las inmundicias de su corazón no se podrá eliminar jamás. Juan de la Cruz anda de prisa, no quiere perder un segundo... Porque nadie ha sentido mejor que él el gran caos que separa los extremos que deben reunirse, nadie ha dilucidado mejor que él el prodigioso dinamismo implícito en la vida del cristiano. Las escalas y gradas de que con frecuencia se habla en los autores místi-

[6] *Cántico*, canción 18 (27), Silv., III, p. 99 [p. 640, 5]. Cf. anteriormente, cap. III, pp. 150-151.

[7] *Cántico*, segunda redacción, canción 1, Silv., III, p. 204 [p. 504,13].

[8] *Cántico*, segunda redacción, canción 27 (18), Silv., III, p. 356 p. 641, 8].

cos son una imagen asaz deficiente. Toda la sustancia es la que trabaja, y gime, y se licua, para brotar en vida eterna. Y el invisible movimiento debe acelerarse siempre. Compadezcamos a las personas sentimentales que, lamentándose del valor que han menester para abandonar el pecado, piensan que sería más *cómodo* creer en Dios, y que uno se hace cristiano para hallar un abrigo tranquilo.

Nada, nada, nada, nada, nada, es la senda de san Juan de la Cruz. *Saber y Descanso— ni eso ni esotro. Consuelo y Ciencia — ni eso ni esotro. Gozos y Honra — ni eso ni esotro. Seguridad y Libertad — ni eso ni esotro. Gloria y Gusto — ni eso ni esotro.* Nada.

Y en el Monte nada.

Si se trata de transformar el ser humano en amor, de llevarlo a tener las costumbres de Dios, no hay que extrañarse de las destrucciones requeridas; es demasiado claro que una purificación dialéctica del estilo de Plotino es aquí radicalmente insuficiente; ella cava un vacío intelectual que en relación al ser mismo del sujeto no es sino una erosión superficial. La purificación que enseña san Juan de la Cruz, y que Dios cumple, ahonda infinitamente más, hasta las coyunturas del ser; no nos deja nada para nosotros, ni siquiera las paredes del vaso; todo es entregado, perdido; hecha de nada —y Plotino ignoraba esto—, la criatura debe reabsorber su nada, conocerla, vivirla. Ella muere para comenzar a ser a la manera de Dios —y muere también para obrar a la manera de Dios, para entrar en la obra del Salvador.

Matando, muerte en vida la has trocado [9]

"Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto." "Aquel que no odia su alma por causa de mí, no puede ser mi discípulo": estas dos frases se hacen mutuamente eco en la tierra y en el cielo, y dicen rigurosamente lo mismo.

Modo para venir al todo

Para venir a lo que no sabes
Has de ir por donde no sabes.

[9] *Llama de Amor viva,* canción 2, verso 6.

Para venir a lo que no gustas
Has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no posees,
Has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres,
Has de ir por donde no eres.

Modo de tener al todo

Para venir a saberlo todo,
No quieras saber algo en nada.

Para venir a gustarlo todo,
No quieras gustar algo en nada.

Modo de no impedir al todo

Cuando reparas en algo,
Dejas de arrojarte al todo.

Porque para venir del todo al todo,
Has de dejar del todo al todo.

Y cuando lo vengas todo a tener,
Has de tenerlo sin nada querer.

Porque si quieres tener algo en todo,
No tienes puro en Dios tu tesoro.

Mas dicha conducta sería insensata, si no fuera Dios el que comienza. El es quien, al darnos la gracia, pone en nosotros una semilla de El. El es quien conduce el trabajo de nuestro querer. El es el que, después de haber entrado nosotros bajo el régimen habitual de los dones de su Espíritu, se cuida de consumar nuestra purificación y de elevarnos a la contemplación por las vías pasivas.

"Advirtiendo, pues, al alma que en este negocio es Dios el principal agente. . . "[10]. "Despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso; y, por hablar la

[10] *Llama de Amor viva,* canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 63 (17) [p. 772, 29]. Véase anteriormente, cap. III, pp. 156-157.

verdad, con natural habilidad sólo, es imposible. Digo, que es verdad que Dios la ha de poner en este estado sobrenatural; mas que ella, cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo; lo cual puede hacer naturalmente, mayormente con el ayuda que Dios va dando" [11].

6. El rigor de los medios empleados debe ser comprendido en razón de la finalidad que se persigue. Muchas menos veces alcanzado en su perfección (perfección de muerte y de pecado) que el amor divino, el amor de las criaturas va sembrando su sendero con millares de bosquejos deformes. Hay también muchos pobres esbozos, de fervores que fracasaron y quedaron atrás, en el camino del amor divino; es uno de los dolores del cristiano pensar que por sus deformidades —¡qué cosa más triste que un embrión de santo, encorvado por el egoísmo y por virtudes imperfectas!—, puede hacer blasfemar el amor divino entre los hombres; sabe bien, el desdichado, que tan sólo los santos han salido del estado larvario, que sólo ellos son elegantes. San Juan de la Cruz no quiere larvas. Recuerda sin cansarse que la excelencia del amor de Dios, en quien el alma debe transformarse, es la medida del despojamiento que los sentidos deben sufrir. Ya la imperfecta espiritualidad de la sabiduría profana exige en cierta medida tal despojamiento; ¿qué extraño es que una espiritualización divina exija un despojo más radical?

La doctrina de san Juan de la Cruz es, al respecto, tanto más consistente cuanto que su concepción de la naturaleza humana es totalmente aristotélica. Para él el hombre no es un espíritu puro que usa un cuerpo; su vida natural, aun en el orden del espíritu, ahonda sus raíces en el sentido y no se ejercita más que en revolver imágenes; por eso, para él, como práctico de las cosas del alma, están en el mismo caso los sentidos, el trabajo de la razón, la meditación discursiva. En relación al ser de Dios, todo esto es región de disimilitud.

El no exige la supresión de la actividad de los sentidos,

[11] *Subida al Monte Carmelo*, Lib. III, cap. II [I], 13 Silv., II, p. 246 [p. 245,13].

—como tampoco el Evangelio prescribe la mutilación, cuando habla de los que se hacen eunucos por el reino de los cielos. Amaba la belleza de las campiñas que le ayudaba a orar; tenía la más exquisita sensibilidad; ha sido uno de los mejores poetas de España y del mundo; se quejaba a veces; tenía una profunda ternura por su hermano Francisco, el pobre albañil, y una gran dilección para con sus hijos e hijas espirituales. Pero quiere que en el uso de las nociones como de los atractivos sensibles la desapropiación sea absoluta. Usad como si no usarais. Más tarde, en la montaña, todo será transfigurado. Mientras tanto es menester comenzar por perderlo todo; es la ley del sendero. En el orden de la realización material o física, renunciar a todo no es posible, y renunciar por la pobreza, la castidad, la obediencia, a tales bienes determinados de la naturaleza es el privilegio de unos pocos; pero en el orden de la realización espiritual se exige renunciar a todo a quienes quieren ser perfectos. No hay dos salidas en el debate lamentable de un espíritu que ha echado raíces en los sentidos y que comunica a éstos lo infinito de su deseo. ¡Dad todo, pobres hombres!; ¡cuánto más fácil es darlo todo que dar a medias! ¡Todo lo que nos guardamos es un cáncer en nuestras entrañas!

7. El sentido lleva consigo dos impurezas: una impureza contraria a la vida de las virtudes, y de la cual triunfa el alma usando rectamente de sus facultades, y del sentido mismo; y una impureza contraria a la unión contemplativa, y de la cual triunfa subiendo sobre el sentido. Para curar la primera, la ascesis de Juan de la Cruz conoce dos remedios. "Decía que hay dos maneras de resistir los vicios y adquirir virtudes. La una es común y menos perfecta, y es cuando vos queréis resistir a algún vicio y pecado o tentación por medio de los actos de virtud que contrasta y destruye el tal vicio, pecado o tentación [...]

"Hay otra manera de vencer vicios y tentaciones y de adquirir y ganar virtudes, más fácil y más provechosa y perfecta, que es cuando el alma, por solos los actos y movimientos anagógicos y amorosos, sin otros ejercicios extra-

ños [...] resiste y destruye todas las tentaciones de nuestro adversario y alcanza las virtudes en grado perfectísimo. Lo cual decía ser posible de esta manera.

"Cuando sintiéremos el primer movimiento o acometimiento de algún vicio como de lujuria, ira, impaciencia o espíritu de venganza por agravio recibido, etc., no le habemos de resistir con acto de la virtud contraria, como se ha referido, sino que luego en sintiéndose acudamos con un acto o movimiento de amor anagógico contra tal vicio, levantando nuestro afecto a la unión de Dios, porque con tal levantamiento, como el alma se ausenta de allí y se presenta a su Dios y se junta con El, queda el vicio o la tentación y el enemigo defraudado en su intento, y no halla a quién herir; porque el alma, como está más donde ama que donde anima, divinamente hurtó el cuerpo a la tentación, y no halló el enemigo donde hacer golpe ni presa, porque al alma ya no está allí donde la tentación o enemigo la quería herir y lastimar [...] Y de esta manera se engendra en el alma una virtud heroica y admirable, que el angélico Doctor santo Tomás llama virtud de alma perfectamente purgada [12]."

Para curar la segunda impureza traída por el sentido, y que impide por una niebla de criaturas la unión de amor y de contemplación, no hay sino un remedio: la noche, el vacío. Esta purificación, que interesa propiamente a la teología mística, es tratada por san Juan de la Cruz de la manera más extensa y completa en su doctrina de la Noche del Sentido. Doble noche, activa y pasiva [13], o más bien

[12] Dictamen del P. Eliseo de los Mártires, Silv., IV, p. 349-350.

[13] Importa comprender que las noches activas de que trata la *Subida* y las noches pasivas de que trata la *Noche oscura* (nótese que ambas obras comentan las mismas estrofas) son dos aspectos concomitantes de la misma vida y del mismo progreso. El alma "al modo que de su parte va entrando en esta negación y vacío de formas la va Dios poniendo en la posesión de la unión; y esto va Dios obrando en ella pasivamente, como diremos, *Deo dante*, en la noche pasiva del alma". (*Subida*, Lib. III, cap. II (1), Silv., II, p. 246 [p. 245, 13]). La *Subida* explica qué debe hacer por su parte en este progreso el alma (que ya ha pasado por la meditación, y que es llamada de propósito a la contemplación); la *Noche*, lo que Dios hace por la suya. Aquí y allá Juan

crepúsculo, en donde penetran las almas que han oído el llamamiento a la contemplación (el santo únicamente se dirige a éstas). Por una parte el alma se ejercita por su propia iniciativa, extenuando el gusto del sentido y la fuerza del atractivo, adormeciendo sus apetitos. Por otra parte actúa Dios; Él obra en el alma y la purifica por sí mismo de una manera incomparablemente más eficaz. Sin esta purificación divina de la noche pasiva, el alma jamás se librará de las manchas que, aunque muy visibles, ella no alcanza a percibir; de ese gusto de las consolaciones, de esa presunción, sensualidad, impaciencia, avaricia, gula, envidia y pereza espirituales, defectos ordinarios de los aprendices de la perfección. Discerniendo de las representaciones de los sentidos las realidades espirituales, yendo más allá de los fantasmas, comenzando a conocerse y comprendiendo que cuanto más vacía esté tanto más la llenará lo divino, el alma empieza asimismo a entrever la paz de Dios, entra en la oración de quietud: principio, pequeño comienzo de la contemplación infusa.

8. Esta noche oscura del sentido "más sirve de acomodar el sentido al espíritu, que de unir el espíritu con Dios" [14]. En los pocos que Dios no ve demasiado pusilánimes para

de la Cruz pide al alma "ánimo y porfía animosa" *(Avisos y Sentencias*, autógrafo de Andújar, § 3, Silv., II, p. 232 [p. 826]), aquí ánimo para emprender, allá ánimo para soportar.

¿Por qué san Juan de la Cruz no ha tratado al mismo tiempo estos aspectos del progreso espiritual, y ha preferido estudiar aparte la serie activa y la serie pasiva? La razón es, según nuestro entender, que la correspondencia entre los diversos momentos sucesivos de estas dos series correlativas no es fija, pues los de la segunda pueden anticiparse a los de la primera o venir después, según el beneplácito de las libres iniciativas de Dios.

Creemos, no obstante, que si se quiere hacer corresponder las dos series de una manera general *(ut in pluribus)*, las noches pasivas deben ser llevadas en la línea del tiempo un poco más lejos que las noches activas (que preparan y disponen para las pasivas). (En cuanto a la *tercera noche* de que se habla en el Libro I, cap. II, de la *Subida*, la encontramos descrita en el *Cántico Espiritual* [desposorios y matrimonio espiritual] y en la *Llama de Amor Viva.)*

[14] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. II, 1 Silv., II, 416 [p. 401, 1].

llamarlos a las purificaciones superiores, la noche mencionada se complica con sufrimientos y tentaciones particulares; entonces se manifiesta para algunos el ángel de Satanás o el espíritu de fornicación, a veces el espíritu de blasfemia, otras veces el espíritu de vértigo, que impiden la entrada a la Noche del espíritu. Esta también es doble, activa y pasiva. Tan densa y oscura como las tinieblas de media noche, antes de la mañana eterna de la visión. En la noche activa del espíritu, el alma contemplativa purifica su entendimiento por la fe, no sólo permaneciendo en la oscuridad en lo que respecta a las criaturas, sino también rehusando toda luz distinta, rechazando, cuando ella busca a Dios en la oración, todas las representaciones que podría concebir en orden a Dios y a las cosas espirituales; he aquí lo que el alma debe hacer, su acción propia consiste en rehusar todo aquello que no es semejante a lo divino. Pues ninguna cosa creada, ningún pensamiento aprehensible, ninguna idea distinta, nada de lo que en esta vida puede comprender el entendimiento podría servir de medio próximo de la unión divina. El único medio propio y proporcionado de la unión es la pura fe,, la fe vivificada por la caridad y hecha penetrante y sabrosa por los dones del Espíritu Santo. Dejad pues al alma concentrarse en un solo acto general y puro: "descansad y considerad que Yo soy Dios" [15]. El alma purifica igualmente su memoria por la esperanza; se desliga de todo, queda desamparada, pero Dios viene a ser todo su apoyo; ella purifica su voluntad por la caridad, exponiendo por el amor todo lo que ama, despojándose de todos los bienes que no son Dios, y hasta de los bienes espirituales, levantando el cuchillo sobre la prenda misma de todas las promesas que ella recibió.

Pero Dios actúa de su parte por sí solo, en la plenitud de sus iniciativas. Es la noche pasiva del espíritu, la "horrible noche de contemplación", que es la misma contemplación infusa; como la cruz de Jesús, lugar de los tormentos supremos y de las bienaventuranzas de la paz. No se trata ya de acomodar el sentido al espíritu, sino el espíritu

[15] Salmo 45, 11.

creado al Espíritu increado. Agonía de la sustancia misma, aquí es en donde se consuma ese encuentro de los extremos de que el Doctor místico tiene una tan terrible intuición. Las medidas del hombre dejan de valer; en la atmósfera de lo sobrehumano todas sus percepciones son desconcertadas, adquieren proporciones incomprensibles. Una luz divinamente pura hiere al alma oscura e impura; ésta se cree perseguida de Dios como de su enemigo, no tiene ya el menor apoyo, desea la muerte, nadie le demuestra la menor compasión, "le parece, y así es" [16]. Lo divino la tritura, disuelve la sustancia espiritual y la absorbe en una profunda y absoluta oscuridad; es como devorada viva por una bestia, digerida por su vientre tenebroso. Para quitar la herrumbre humana que hay en el centro del alma, ésta ¿no debe acaso enrojecerse al fuego como una caldera vacía, ser destruída y aniquilada en cierta manera, "pues pasiones e imperfecciones se habían tornado connaturales a ella"? "De éstos [17] son los que de veras descienden al infierno, viviendo [18]." Así es como las purificaciones pasivas del espíritu borran las manchas profundas, inveteradas, viejas como Adán, que se confunden con nosotros mismos, y es "rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado", y las imperfecciones actuales, lo que constituye los defectos de los ya adelantados. Como el amor y con él, ellas tornan líquido el corazón. Pues el amor está ahí, él lo hace todo. Despojada, transformada, transparente, inflamada de amor en las tinieblas; ocupada por una luz espiritual sobrenaturalmente simple, pura, general, desligada de todo inteligible particular —el alma se ha hecho apta para "penetrar todas las cosas, aun las profundidades de Dios" [19]. "Y ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones e inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con gran disposición, para que se verifique en él lo de san

[16] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. v, 7, Silv., II, p. 425 [p. 409, 7].

[17] *Et descendant in infernum viventes*, Salmo 54, 16. Cf. *Job*, 17, 16; 21, 13.

[18] *Noche Oscura*, Lib. II, cap. vi, 6, Silv.. II, p. 430 [p. 413, 6].

[19] San Pablo, 1 *Cor* 2, 10.

Pablo: *Nihil habentes et omnia possidentes,* ["sin tener nada y poseyéndolo todo" (2 Cor. 6, 10)]. Porque tal bienaventuranza se debía a tal pobreza de espíritu" [20].

9. Nos damos cuenta de cuán temeraria ha sido nuestra empresa al intentar resumir en algunas líneas, y, por lo tanto, de habernos expuesto al riesgo de traicionar una enseñanza de una plenitud incomparable, y que transciende toda filosofía. Pero era preciso indicar los momentos principales del trayecto espiritual descrito por san Juan de la Cruz. Actualmente el alma está a sus anchas; ella ha tomado la llave de los campos. Ha pasado por la Puerta. "Y ella entrará y saldrá, y hallará pastos." Ni siquiera es ya exacto decir que el sendero se ha ensanchado; la vía estrecha desemboca en la amplitud infinita de la libertad espiritual: *Ya por aquí no hay más camino. Que para el justo no hay ley.*

Es la doctrina misma de san Pablo [21]. Para el justo ya no hay ley, pues él ha llegado a ser la ley misma, y más que la ley, el rey. Es como los grandes criminales; ya no tiene nada que perder; ha perdido su misma alma, oculta en la luz de la Trinidad. El amor lo ha destruído y hecho renacer, sepultado y resucitado con el gran Fénix de las cinco llagas. Movido por el Espíritu de Dios y convertido en hijo de Dios, porque en él la gracia ha dado su fruto. porque, al renunciar por Dios a su personalidad humana, se ha revestido en cierta manera de la personalidad de Dios, "va a donde le lleva el ímpetu del Espíritu, y no se vuelve cuando anda" [22]. Anuncia la paz en las montañas; es desconcertante e incapaz de ser prendido, a modo de una clara

[20] *Noche Oscura,* Lib. II, cap. VIII, 5, Silv., II, p. 440-441 [p. 422].

[21] Cf. *Romanos* 10, 4: "Finis enim legis, Christus" ["el fin de la ley es Cristo"]; *Gálatas* 3, 24: "Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo" ["de manera que la ley fué nuestro ayo que nos condujo a Cristo"]; 5, 18: "Quod si Spiritu ducimini, non estis sub lege" ["que si vosotros sois conducidos por el Espíritu no estáis sujetos a la ley"]; 23: "Adversus hujusmodi non est lex" ["para los que viven de esta suerte no hay ley que sea contra ellos"]; 2 *Cor* 3, 17: "Ubi Spiritus Domini, ibi libertas" ["donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad"]; *Romanos* 8, 14: "Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei" ["todos aquellos que se rigen por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios"].

[22] Ezequiel 1, 12.

nube que una ráfaga impulsa; lo juzga todo, y los hombres lo tratan como un desperdicio, pero no pueden juzgarlo [23]. Ensalza a Dios porque Dios ha llegado a ser en él y por él lo que sólo Dios puede ser, y lo que quiere ser en nosotros, una libertad suprema moviendo sin obstáculo alguno otra libertad, y poseyéndola totalmente, haciendo querer al hombre (el hombre en efecto no quiere más que el bien), todo lo que El quiere, todo lo que ellos quieren, porque los dos quereres son ya prácticamente inseparables: Dios y el Santo han cambiado sus corazones. "Tú oyes su sonido, mas no sabes de dónde sale, o adónde va; eso mismo sucede al que nace del Espíritu" [24].

Libertad y espiritualidad son dos términos estrictamente correlativos. Libertad, gratuitidad, disponibilidad, evasión de lo social y de la opinión, no más camino trazado, no más ataduras, no más ley. ¡Sí! Sólo que el error radica en buscar todo esto en la carne. La ley es el único camino para sobrepasar la ley, con la condición de que intervenga el amor. Cristo fué escuchado a causa de su obediencia. La libertad no está donde está el espíritu de poesía o el espíritu de matemáticas, o el de los productos de la tierra, sino en donde está el Espíritu Santo, que santifica y que sacrifica.

"Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios" [25]. El Espíritu de Dios es el que ilumina y vivifica sobre la montaña de la perfección. Espíritu de temor filial, espíritu de piedad, espíritu de inteligencia, espíritu de consejo, espíritu de fortaleza, espíritu de ciencia, espíritu de sabiduría: he aquí los siete dones con que El toca y anima al alma llevándola a la unión mística e inspirando en ella la suavidad de Dios!

Aspira por mi huerto
Y corran sus olores.

Los frutos del Espíritu Santo, la castidad, la continencia, la modestia, la firmeza de la fe, la mansedumbre, la benig-

[23] "Spiritualis autem judicat omnia; et ipse a nemine judicatur" ["el hombre espiritual juzga todo; mas nadie puede juzgarlo a él"]. San Pablo, 1 *Cor* 2, 15.

[24] Juan 3, 8.

[25] San Pablo, 1 *Cor* 2, 11.

nidad, la bondad, la paciencia, la longanimidad, la paz, el gozo, la ternura de la caridad, he ahí los frutos últimos y deleitables que allá arriba sobreabundan. Las cuatro virtudes cardinales, inferiores a los dones, y que son ante la sabiduría como el portero ante el rey, están inscritas en los flancos de la montaña. En la cúspide, más arriba que los dones, la fe, la esperanza y la caridad, que tienen a Dios por objeto, atan al hombre a su centro. Y la seguridad, que el alma ha hallado al presente con la libertad, por haberles dicho desde el principio: ni eso ni esotro. *Después que me he puesto en nada, hallo que nada me falta.* Quien se ha vuelto a juntar en el fondo de sí mismo con la vida de toda vida, que habita en él por la gracia, posee en lo sucesivo todo. *Cuando con propio amor no lo quise, dióseme todo sin ir tras de ello.*

"Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios, y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. ¿Pues qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto y todo es para ti [26]."

Divino Silencio. Divina Sabiduría. Unidad de vida, comunicación sin fin de los bienes de la amistad; festín perpetuo en donde el pródigo recién hallado se embriaga de sabiduría; festín celebrado en el reino del Padre, en el cielo interior del alma divinizada; allí el Hijo bebe con los hijos el vino nuevo de la beatitud eterna. *Secura mens quasi juge convivium*, ["la buena conciencia es como un banquete continuo" [27]].

10. Cuando la noche del espíritu ha sido bastante profunda, cuando la sustancia del alma ha sido bastante disuelta, *cupio dissolvi et esse tecum* ["ansío ser disuelto y estar contigo"], entonces lo que constituye su deseo —estar contigo— llega a ser sentido y tocado; es la invasión de la paz. En el estado que san Juan de la Cruz llama los desposorios espirituales, la contemplación se torna luminosa. Cre-

[26] *Avisos y Sentencias* (autógrafo de Andújar), Silv., IV, p. 235 [p. 829].

[27] *Proverbios*, 15, 15.

púsculo de la mañana. Sin ver a Dios en su esencia, el alma experimenta no obstante que El es todo, en visiones penetrantes, en un conocimiento despojado en absoluto de accidentes y de imágenes y cuya suavidad la penetra, con frecuencia hasta la médula de los huesos. Pero la paz no es todavía completa, pues las visitas de Dios aun son intermitentes, y el alma continúa expuesta al terror del demonio.

La paz perfecta prometida por Jesús se da con la unión transformadora o matrimonio espiritual. "Así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la *Divina Escritura (Génesis* 2, 24), así también consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor" [28]. El alma posee entonces los derechos ilimitados de la esposa, Dios le revela todos sus secretos. ¡Fuerza terrible la de esta alma enteramente sometida a la voluntad de Dios! Ella participa en cierta manera de la impasibilidad de los ángeles, las aguas del dolor no pueden ya disgregarla, la contrición misma de sus faltas, que es perfecta, ha dejado de ser aflictiva, los demonios no se atreven ya a atacarla, parece identificada con la paz misma. "Está el alma en este punto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal; porque está tan inocente que no entiende el mal ni cosa juzga mal; y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos, y no podrá entender que lo son; porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar." [29]. Confirmada en gracia, "está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida" [30]. Y siempre aniquilada,

[28] "...son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice san Pablo..." *Cántico,* segunda red., canción 22, Silv., III, p. 320 [p. 610, 3]; cf. primera redacción, canción 27, *ibid.*, p. 132.

[29] *Ibid.*, segunda redac., canción 26 (17), Silv., III, p. 348-349 [p. 635, 14]. Cf. *Llama de Amor Viva,* canción 2, verso 6: "Y, finalmente, todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía del principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación, y vivos en Dios." Silv., IV, p. 45 [152], [p. 754, 34]. Cf. anteriormente, cap. VIII, pág. 522, nota 61.

[30] *Cántico,* canción 27 (22), Silv., III, p. 132 [p. 610, en el medio].

perfectamente vacía, pero de todo lo que no es la verdad de Dios y el amor. "Porque mi corazón se inflamó, y padecieron tortura mis entrañas. Quedé aniquilado sin saber por qué. *Et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi*" [31].

11. Estas cosas están expuestas en el *Cántico Espiritual* y en la *Llama de Amor Viva;* para referirlas nos hemos valido de las mismas expresiones del santo. En ningún siglo ha estado la tierra privada de almas santas que las experimentaran, y sin las cuales todos nuestros bienes de aquí abajo se hubieran hace tiempo disipado. Su experiencia es un eco de la de san Juan de la Cruz. De algunas preciosas notas sobre el matrimonio espiritual escritas hace unos cincuenta años por un religioso de la Compañía de Jesús y publicadas poco ha, citamos (documentos de esta índole no abundan) una página particularmente instructiva. "El alma en este feliz estado, escribía el Padre Rabussier [32], llega a tener el hábito de poseer todo cuanto puede desear referente a Dios, y no sólo para ella, sino para el mayor bien de las almas. [...] En esta conformidad de voluntad, la persona del matrimonio espiritual experimenta aun esto: cuando el pensamiento de un deseo penetra en su espíritu, para experimentarlo no tiene más que entrar en el corazón de esta oración; si este deseo parte de allí, es un signo evidente de que Dios quiere ejecutarlo; si no, tal deseo se disipa solo. El hábito de poseerlo todo de esta manera engendra poco a poco una certeza, superior a todo, de que lo que Dios hace desear más se cumplirá; ni siquiera lo futuro es completamente exacto, porque este hábito va hasta experimentar y ver claramente que todo se cumple y se decide por el hecho mismo de esta oración.

"Así ... cuando varias almas han entrado en la plena posesión de esta oración, y el Espíritu Santo les inspira en una trama admirable unánimes deseos convergentes hacia el

[31] Salmo 72, 22.

[32] *Revue d'ascétique et de mystique*, juil. 1927, p. 289. El Padre Rabussier murió en 1897. Estas notas habían sido escritas a petición de Cécile Bruyère, abadesa de Santa Cecilia de Solesmes, en la época en que ésta preparaba su obra, tenida hoy como clásica, sobre *L'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique*.

mismo objeto, constituyen una fuerza irresistible. [...] Es una verdadera desgracia cuando, entre tantas y tantas almas que se hallan a la cabeza del apostolado, no hay una sola dada a esta oración; entonces, nos lo enseñan los santos, un país declina y la Providencia parece disponer todas las cosas contra los buenos y en favor de los malos. [...]

"Mas ¿cómo es que un tal predominio depende de la oración del matrimonio espiritual, cuando tantos millones de santos y de ángeles, confirmados en estas gracias, no encadenan a los demonios ni triunfan de los pecadores? Reconozcamos aquí que Dios hace todo dentro del orden, que el cielo y la Iglesia de la tierra son distintos. Así como en una sola estrella hay calor suficiente para fundir todos los hielos de la tierra, y sin embargo sufrimos el invierno; así como para poner en movimiento un brazo de palanca necesitamos un punto de apoyo, Dios quiere que toda acción del cielo aquí abajo tenga un punto de apoyo en la tierra; este punto de apoyo, son los santos que todavía continúan su peregrinación de esta vida..."

Este contemplativo explica en seguida que en el estado de matrimonio espiritual el sufrimiento (sufrimiento de oración, causado por la acción divina, y que en lo sucesivo no es más que comunión con la Pasión redentora) puede coexistir con la paz purísima e inamisible [33], tal alma tiene "la soberana felicidad de no poder sufrir sino de la mano de Dios". El sufrimiento penetra entonces en lo íntimo del alma, allí donde reside la oración del matrimonio espiritual, allí donde se encuentra la hoguera de la pena de daño para un condenado. Hemos dicho también que esos grandes sufrimientos no perjudican de ninguna manera la paz. Sí, hay siempre un fondo de felicidad, pues el manar de la fuente

[33] C. Santa Teresa, *Castillo Interior*, Séptimas Moradas, cap. III (en la traducción de las Carmelitas de París, t. VI, pp. 294-296). "Lo segundo [es decir, el segundo efecto del matrimonio espiritual], un deseo de padecer grande. (*Silv.*, ed. un vol. Burgos, 1922, p. 697, 4). [...] Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado..." (*ibid.* p. 697, 6); y también cap. IV, *ibid.* n. 4-8. Hallamos en la ya citada obra de Cécile Bruyère (cap. XIX, pp. 370 y ss.) páginas muy notables sobre los sufrimientos propios del estado de unión perfecta.

infinitamente profunda del matrimonio espiritual está siempre al alcance de nuestra mano.

Entremos más adentro en la espesura,

decía Juan de la Cruz. Entremos en esa "espesura cuajada" de sabiduría y de misterios y de maravillas sin cuento, en esa inmensa "espesura de sabiduría y ciencia de Dios [34], que es la montaña de Dios de que hablaba David: *Mons Dei, mons pinguis; mons coagulatus,* ["El monte de Dios es monte pingüe y monte cuajado" (Salmo 67, 16)]. "De donde también por esta espesura en que aquí el alma desea entrar, se entiende harto propiamente la espesura y multitud de los trabajos y tribulaciones en que desea esta alma entrar, por cuanto le es sabrosísimo y provechosísimo el padecer; porque el padecer le es medio para entrar más adentro en la espesura de la deleitable sabiduría de Dios, porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y por consiguiente más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber. Por tanto, no se contentando con cualquier manera de padecer, dice: Entremos más adentro en la espesura. Es a saber, hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios. De donde deseando el profeta Job este padecer por ver a Dios, dijo: ¿Quién me dará que mi petición se cumpla, y que Dios me dé lo que espero, y que el que me comenzó ése, me desmenuce y desate su mano y me acabe y tenga yo esta consolación, que afligiéndome con dolor no me perdone? (6, 8). ¡Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios, que son de muchas maneras, si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer para entrar en ella, en la espesura de la cruz" [35].

[34] *Cántico,* canción 35 (36), Silv., III, p. 160 [p. 682, 10].

[35] *Cánt.,* canción 35 (36), Silv., III, p. 161 (402-403) [p. 683-684, 12-13]. Cf. *Llama,* canc. 2, verso 5, Silv., IV, p. 40-41 (147); [p. 750, 28]: "¡Oh almas que os queréis andar seguras y consoladas en las cosas del espíritu!; si supieseis cuánto os conviene padecer sufriendo para venir a esa seguridad y consuelo, y cómo sin esto no se puede venir a lo que el alma desea, sino antes volver atrás, en ninguna

El bienaventurado reposo del alma transformada no es un reposo de inmovilidad, porque ella no está en su término; es la estabilidad de un movimiento y de un deseo triunfantes, cuya vehemencia se multiplica sin cesar. El alma quiere amar a Dios como ella es amada de El: *igualar el amor divino* es su única preocupación. "Hasta llegar a esto no está el alma contenta, ni en la otra vida lo estaría, si, como dice santo Tomás "in opusculo de Beatitudine", no sintiese que ama a Dios tanto cuanto de El es amada" [36]. Ella puede morir de este deseo [37]. Se ha transformado toda en amor, y no hace más que amar:

Que ya sólo en amar es mi ejercicio.

12. Esta igualdad de amor, que no será definitiva y consumada sino en la vida futura, ha comenzado en el tiempo de los "desposorios" espirituales: "En llamarle *hermano*, da a entender la igualdad que hay en el desposorio de amor entre los dos . . . [38]". Entonces el alma, en su trueque de amor con Dios, sin dejar perder nada, por decirlo así, de la gracia ofrecida [39] (cuando se nos ofrece un torrente, utilizamos tan sólo una gota de agua), entonces, digo, el alma desposada devuelve a su Dios proporcionalmente tanto amor, en cada instante de su progreso, cuanto se ve favorecida por anticipos y agasajos de la eterna voluntad por la cual quiere que todos los hombres se salven. Mas, ahora, a esta especie de igualdad, que es como una condición o disposición prerrequerida, se agrega otra, privilegio de la unión consumada.

manera buscaríais consuelo ni de Dios, ni de las criaturas; mas antes llevaríais la cruz, y puestos en ella querríais beber allí la hiel y vinagre puro."

[36] *Cánt.*, seg. red., canc. 38 (37), Silv., III, p. 411 [p. 691-692]. Véase anteriormente, cap. III, pp. 126-127 y más adelante p. 208, nota 75.

[37] Cf. *Llama*, canción 1, verso 6, Silv., IV, p. 23 [pp. 730 y ss.], y sobre todo seg. red., p. 127.

[38] *Cántico*, canc. 27 (22), Silv., III, p. 135 [p. 613, en el medio]. Cf., canción 15, p. 82: "Este beso es la unión de que vamos hablando, en la cual se iguala el alma con Dios por amor, porque eso desea ella, diciendo que *quién le dará al Amado que sea su hermano*, lo cual significa y hace igualdad" [p. 619, 5].

[39] Cf. más adelante el Anejo VIII.

El acto de amor producido por el alma es finito y medido, como su grado de caridad; no obstante, si el amor con que Dios la ama es también finito y medido en cuanto a su término (porque Dios no ama por igual a todas las cosas) [40], en sí mismo y en su sustancia, *ex parte ipsius actus voluntatis*, es infinito; en efecto, con el mismo amor eterno y subsistente con que Dios se ama son amadas por El las criaturas, como términos finitos y contingentes (y cuando hayan logrado la bienaventuranza, serán comensales de su gozo, *intra in gaudium Domini tui*, ["entra en el gozo de tu Señor"]). Mas ¿cómo igualar al divino amor en esta misma infinitud? "Y como ve el alma la verdad de la inmensidad del amor con que Dios la ama, no quiere ella amarle menos altamente y perfectamente . . . [41]". Aquí está el misterio de los desposorios; la doctrina de Juan de la Cruz, por más difícil que sea entenderla y explicarla bien, es formal en este punto. Intentemos desentrañar sus principios.

"Quien está unido con el Señor, es con El un mismo espíritu", dice san Pablo. *Qui adhaeret Domino, unus spiritus*

[40] "Cum amare sit velle bonum alicui, *duplici* ratione potest aliquid magis, vel minus amari. *Uno modo* ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis, vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. *Alio modo* ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri." ["Debe decirse que amar es querer bien a alguno, por lo cual se puede amar una cosa más o menos de dos modos: *primero*, por parte del acto mismo de la voluntad, que puede ser más o menos intenso. En este sentido no ama Dios más a unos seres que a otros, porque los ama a todos por un solo y simple acto de voluntad que es siempre el mismo. *Segundo*, por parte del bien que se quiere para el amado. Y así se dice que amamos más a aquel a quien deseamos mayor bien, aunque no le amemos con una voluntad más intensa. De este modo debe decirse que Dios ama más ciertas cosas que otras; porque, siendo, como queda dicho, el amor de Dios la causa de la bondad de los seres, no sería el uno mejor que el otro, si no quisiera Dios mayor bien para aquél que para éste."] *Sum. theol.* I, 20, 3.

[41] *Cánt.*, canción 37 (38), Silv., III, p. 167.

est[42]. Desde el punto de vista de la entidad, en el registro del ser propio de las cosas, hay siempre dualidad, ¿qué digo?, distancia infinita entre el alma y el amor increado. Mas hay otro orden distinto al de la entidad, y a él alude la palabra de san Pablo: "un solo espíritu", dice, no "un solo ser". Es el orden del amor en cuanto amor, considerado no en sus constitutivos ontológicos de esencia y existencia (entonces es considerado como ser), sino en la realidad absolutamente propia de la inmaterial intususcepción por la cual el otro en mí llega a ser más yo que yo mismo. Se dice que el efecto formal del amor es que el amado sea en mí como yo mismo, u otro yo [43]. Si la actividad inmaterial del conocimiento es llegar a ser el otro en cuanto otro, la actividad inmaterial del amor es perderse en el otro en cuanto tal, enajenarme en la realidad del otro [44] en cuanto él llega a ser más yo que yo mismo [45]. En esto el amor es "extático", — *in amore amicitiae affectus alicujus simpliciter exit extra*

[42] San Pablo, 1 *Cor* 6, 17.

[43] "Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae — -y sólo de este amor hablamos aquí—, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi, et inde est, quod amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit in IV. *Confess.*: *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae meae.*" ["Cuando alguien ama a su amigo con amor de amistad, quiere para él, como para sí mismo, el bien; por eso lo toma como otro yo por cuanto quiere para él el bien, como para sí mismo: y por eso suele llamarse al amigo *un otro yo;* y san Agustín escribió en el Libro IV de las Confesiones: *"Bien dijo alguien de un amigo suyo, que era la mitad de su alma."*] Santo Tomás, *Summa*, I-II, 28, 1; Cf. *ibid.*, ad 2: "Amans se habet ad amatum, in amore amicitiae, ut ad seipsum" ["En el amor de amistad el amante se comporta para con el amado como para consigo mismo"].

[44] "Cognitio perficitur per hoc, quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit, quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est: unde amor est magis unitivus, quam cognitio." ["El conocimiento se efectúa en cuanto lo conocido se une a aquel que conoce según su similitud; mas el amor hace que la misma cosa amada se una de alguna manera al amado, como ya se dijo: por eso el amor es más unitivo que el conocimiento."] *Summa theol.*, I-II, 28, 1, ad 3. Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 125-127.

[45] Es lo que santo Tomás llama "complacentia amati interius radicata" ("complacencia de lo amado arraigada en la intimidad [del

se,[46]— y licua el corazón, *ut amatum in ipso subintret*,[47] y es causa de todo lo que hace aquel que ama[48].

El misterio de la unión cognitiva, y de lo verdadero, obliga al filósofo a concebir un "ser de conocimiento" y un *esse intentionale* que no es el ser entitativo o ser de naturaleza. El misterio de la unión de amor, y del bien, le obliga a concebir un *ser intencional de amor*[49] que no es tampoco el ser entitativo[50]. En la visión beatífica la inteligencia creada y la esencia increada permanecen entitativamente

amante] *Ibid.*, a. 2). Y también: "Amatum continetur in amante inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam" ["lo amado está contenido en el amante en cuanto se halla impreso en su afecto por cierta complacencia"] (*Ibid.*, a. 2, ad 1).

[46] "Quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter amicum" ["porque quiere un bien para el amigo, y lo realiza teniendo cuidado y providencia de él en razón de amigo"]. SANTO TOMÁS, *Summa* I-II, 28, 3.

[47] *Summa* I-II, 28, 5, ad contr.

[48] *Ibid.*, a. 6.

[49] Por analogía con el ser intencional según el cual procede el verbo mental llamamos aquí "intencional" el *esse* inmaterial según el cual procede el espíritu de amor. Pero importa comprender que, a causa de la función propia de la voluntad y de su inmaterialidad no por cierto menos pura en sí misma, pero menos "separada" de las cosas, y vuelta por entero hacia su estado concreto (cf. *Summa* I, 82, 3), la intencionalidad se desempeña ahí de una manera totalmente diferente. El ser intencional de amor no es, como el ser intencional de conocimiento, un *esse* en virtud del cual uno (el que conoce) llega a ser el otro (el conocido); es un *esse* en virtud del cual —proceso inmaterial todavía, pero completamente diferente—, el otro (lo amado), espiritualmente presente en uno (el amante) a título de peso o de impulso, se torna para él otro él mismo.

[50] Es lo que santo Tomás indica cuando dice "Processio verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente." ["La procesión del verbo es según la acción inteligible. Mas según la operación de la voluntad hay en nosotros otra procesión, es a saber, la procesión de amor, según la cual lo amado está en el amante: al modo como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el inteligente."] (*Summa* I, 27, 3.)

Hay pues cierto ser inmaterial propio de la unión de amor, según el cual lo amado está en la voluntad amante, como hay cierto ser inmaterial propio de la unión cognitiva, según el cual lo conocido

distantes en grado infinito, y no obstante, el alma, en su actividad sobrenatural de conocimiento, se transforma en Dios según el ser intencional de conocimiento. En el matrimonio espiritual la voluntad creada y el amor increado permanecen entitativamente distantes en grado infinito, y sin embargo el alma, en su actividad sobrenatural de amor, se pierde o se enajena en Dios, que ha llegado a ser según el ser o la actualidad de amor más ella que ella misma, principio y agente de todas sus operaciones. Todo esto lo ha expresado el mismo Juan de la Cruz, en una frase de oro, ya citada: "*son dos naturalezas en un espíritu y amor de Dios*" [51].

"En este estado no puede el alma hacer actos, que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso, todos los actos de ella son divinos . . .[52] y aunque son suyos [o que proceden de Dios], de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento [53]." Pero debe considerarse aquí algo más que la acción motriz y eficiente de Dios sobre el alma. Si la acción divina se desarrolla así en el alma sin ningún obstáculo surgido de la nada de la criatura, es porque al mismo tiempo

está en la inteligencia que conoce: en este caso, presencia a modo de semejanza, en donde el que conoce llega a ser lo conocido; en el otro, presencia a modo de impulso y de moción y en donde lo amado se torna el principio de acción, el "peso" del amante (*ibid.*, a. 4). Los grandes tomistas han profundizado y desarrollado admirablemente las cuestiones concernientes al ser de conocimiento; hallamos también en ellos (cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, Phil. Nat., I. P., q. 13, *de Fine: Curs. theol.*, I P., q. 27, disp. 12, a. 7 y qq. 36-38, disp. 15, a. 3, 4 y 5) los principios fecundos de una elaboración semejante respecto al ser intencional de amor y a la espiración de amor. Mas esta elaboración está todavía por hacerse.

[51] "Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor de Dios", *Cánt.*, canción 27 (22), Silv., III, p. 132 (320), [p. 610]. (Cf. anteriormente p. 192 y cap. III, p. 129.) "No se puede decir más de que, a cuanto se puede entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa en Dios . . . porque es donde la mariposa, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo." SANTA TERESA, *Castillo*, Séptimas Moradas, cap. II, ed. Burgos, Silverio, un vol., p. 691, 3 y 692, 4 (trad. Carm. de París, t. VI, pp. 286-288).

[52] *Llama*, canción 1, verso 1, Silv., IV, p. 8 (11) [p. 715, 4].

[53] *Ibid.*, verso 3, p. 12 (114) [p. 718, 9].

y bajo esa misma acción, en el orden de la causalidad formal, el alma es *transformada en Dios:* no —como se ha visto ya a propósito de la gracia santificante y de la habitación de Dios en el alma [54]— por un cambio entitativo de su ser en el ser o la sustancia de la deidad, y ni tampoco en un sentido puramente moral; esto se produce de una manera "física" u ontológica, pero en el orden de la relación del alma a Dios como objeto, en cuanto por la gracia el alma es hecha capaz de Dios y orientada hacia Dios para *verlo y amarlo* como El se ve y como El se ama [55].

Ahora bien, aquí se cumple en su plenitud aquello cuyo principio y raíz es la gracia santificante. Esta transformación plenaria se realiza de dos maneras diferentes: o bien según "la vida beatífica, que consiste en ver a Dios, y ésta se ha de alcanzar por muerte corporal" —o bien según la "vida espiritual perfecta, que es posesión de Dios por unión de amor" [56]. Así según la enseñanza y el testimonio del santo, es necesario reconocer, antes del fin último de la vida humana, fijado en la eternidad por la visión, una especie de anticipación de la gloria en el tiempo presente, una posesión de Dios desde aquí abajo realizada por el amor. El amor llega antes que la inteligencia; *cucurrit Petro citius,* ["corrió con más velocidad que Pedro" . . .] ¿Y no es acaso ya en el tiempo igual que en la eternidad [57]? El salario que la inteligencia no recibirá sino en la vida futura, pues ella no transforma al alma en Dios si no lo ve, después de la sepa-

[54] Véase anteriormente cap. I, pp. 22-23, 27 y 28.

[55] El alma vive divinamente porque tiene operaciones cuyo objeto es Dios según su propia esencia. "Y como quiera que cada viviente viva por su operación, como dicen los filósofos, teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida . . ." *Llama,* canción 2, verso 6, Silv., IV, p. 44 (151) [p. 754, 34].

[56] *Llama,* canción 2, verso 6, Silv., IV, p. 43 (150) [p. 753, 32]. Así como se ha explicado anteriormente (cf. cap. I, § 14), esta "unión de amor", es *posesiva* porque, gracias a los dones de inteligencia y de sabiduría, la transformación de amor del alma en Dios es en sí, bajo una inspiración y una iluminación especiales del Espíritu Santo, el medio formal de un conocimiento experimental de Dios, de una pasión de las cosas divinas.

[57] Véase anteriormente cap. I, p. 21.

ración del alma y de la carne, puede recibirlo el amor en la vida presente, ya que para transformar al alma en Dios le basta amar a Dios, pero amarlo hasta separar el alma de sí misma.

La transformación de que hablamos se efectúa pues, según san Juan de la Cruz, por el amor y en la línea de lo que llamamos aquí el ser intencional de amor. "Sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios [58] . . . Mediante el amor se une el alma con Dios; y así, cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con El [59] . . . Lo que tú quieres que pida, pido; y lo que tú no quieres, no quiero, ni aun puedo, ni me pasa por pensamiento querer; pues son ya delante de tus ojos más válidas y estimadas mis peticiones pues salen de ti y tú me mueves a ellas, y con sabor y gozo en el espíritu te lo pido, saliendo ya mi juicio de tu rostro [60] . . . *De vultu tuo judicium meum prodeat* ["salga de tu rostro mi sentencia . . . [61]]"

Entre el matrimonio espiritual y los estados que le preceden hay una especie de heterogeneidad; san Juan de la Cruz, como santa Teresa, señala con toda fuerza esta diferencia de naturaleza. En el estado de los desposorios espirituales, "el alma ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad", [62] — según toda la rectitud y la conformidad de su voluntad con ella. Pero "todos aquellos son disposiciones para la unión del matrimonio", y "no tienen que ver los grandes favores y deleites con los del matrimonio": entonces el alma no tiene "a Dios por gracia en sí solamente" sino "también por unión", según toda la fuerza y la dulzura de la voluntad de El, y por "comunicación y unión de personas" [63], como sucede en el matrimonio. En cada fase del progreso

[58] *Noche*, Libro II, cap. XVIII, Silv., II. p. 484 [p. 462). Cf. anteriormente pp. 179-180 y cap. III, pp. 125 y 156.

[59] *Llama*, canción 1, verso 3, Silv., IV, p. 13-14; segunda redacción, p. 115: "mediante el amor se une el alma con Dios", [p. 719, 13].

[60] *Ibid.*, canción 1, verso 6, p. 27-28 (132) [p. 736, 36].

[61] Salmo 16, 2.

[62] "Ha llegado a tener a Dios por gracia de voluntad" *Llama*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 61 (168) [p. 770, 24].

[63] *Ibid.*

de la vida de la gracia, las divinas Personas, dice santo Tomás, son *enviadas* al alma [64]. Ahora le han sido enviadas y dadas definitivamente, y en plenitud, y hasta en su más profundo centro sin que acá en la tierra, y antes de la última transformación que se producirá en la muerte, pueda realizarse ninguna nueva misión.

Pero todo se ha cumplido, mejor que nunca, como de ello dan testimonio la *Llama de Amor Viva* y el *Cántico,* por el amor, en la vida de amor y según el *esse amoris.* Los desposorios espirituales eran todavía la transformación de amor en preparación, o las disposiciones últimas para tal transformación; el matrimonio espiritual es esta transformación ya consumada: "transformación total en el Amado" [65], oposición del *fieri* y del *factum esse,* de la cual no conocemos en grado igual ningún ejemplo sensible más que en el orden de los cambios sustanciales; pero es preciso entender que lo que aquí es verdad del ser de naturaleza o ser entitativo, se verifica con el ser inmaterial de amor allá, donde el principio de gravitación de todo un universo espiritual es como trasesenciado en otro espíritu (permanece el mismo entitativamente, se transforma en otro espiritualmente). Por eso san Juan de la Cruz recurre para explicarse a la imagen clásica de la llama y la leña [66]. La leña se torna fuego, pero mientras guarda en sí su humedad propia, chisporrotea, humea, despide vapores y lágrimas, se transforma, no está transformada. Mas cuando se hace carbón incandescente, o pura llama, entonces está transformada (pero esta comparación, aducida como ejemplo de permanencia entitativa, falla, porque la leña, al quemarse, pierde su ser entitativo). El santo emplea además otra metáfora, en que no se trata de un cambio sustancial, pero que resulta asimismo inadecuada: "Así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella, ni la candela, sino el sol, teniendo en sí

[64] *Summa,* I, 43, 3. Cf. anteriormente, cap. I, § 10.

[65] *Cánt.,* canción 27 (22), verso 1, Silv., IV, p. 132 (320) [p. 610, en el medio].

[66] *Llama,* canción 1, verso 4, Silv., IV, p. 16-20 (119-124) [p. 728, 25]; *Cántico,* canción 38 (39), verso 5, Silv., III, p. 176 (423) [p. 702-703, 14].

difundidas las otras luces [67]." Y santa Teresa: "Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse" [68] . . .

Sea lo que fuere de las comparaciones, se comprende que, mientras el amor no ha terminado de transformar el alma, ésta vive de su propia vida, progresivamente divinizada sin duda, pero siempre encerrada en sus límites creados, siempre finita, (no sólo en cuanto a su estructura entitativa —bajo este aspecto así será siempre—, sino en cuanto a la misma unión de amor que causa sus operaciones, y que es como la respiración de su libertad). Es un todo que se halla en intercambio con el Todo. Pero cuando la transformación de amor se ha completado, y cuando en el alma se ha desvanecido todo lo que no exhala el amor mismo, entonces ella es en cierta manera el Todo; irrumpe en ella la infinitud misma de la vida de Dios, como si el mar entero entrara en el río, digo, en un río amoroso, que brota en operaciones vitales, y que pudiera transformarse, desde su fuente, en un solo *espíritu* con el mar. Todo el universo, dice santo Tomás de Aquino, puede estar contenido en la menor de sus partes, si ésta es conociente [69]. La vida eterna e infinita de Dios puede llenar la menor de sus criaturas, si ésta es amante, y permite obrar en ella hasta el fin al Amor que la ha amado primero. *Vivo yo, mas no yo, sino Cristo vive en mí.*

13. Estos principios permiten, así lo creemos, comprender en todo su alcance [70] la enseñanza de san Juan de la

[67] *Cántico*, canción 27 (22), verso 1, Silv., III, p. 132 (321) [p. 610, al fin].

[68] SANTA TERESA, *Castillo*, Sépt. Moradas, cap. II, p. 692, 4 (Trad. Carmel. París, t. VI, p. 287). "En el matrimonio espiritual, escribe san Alfonso María de Ligorio, el alma es transformada en Dios, y no forma sino una unidad con él, a la manera como un vaso de agua que, arrojado al mar, no forma sino una sola cosa con él." *(Homo apost.*, apéndice I, n. 18.)

[69] *De Verit.*, q. 2, a 2.

[70] "Con frecuencia, escribe el Padre Poulain, los místicos se dejan

Cruz acerca del estado de matrimonio espiritual. Su doctrina se nos presenta aquí bajo tres aspectos inseparables.

Amar es dar; y ante todo y esencialmente, en el abismo sellado de la actividad inmanente, dar el todo de sí mismo. Lo que da el alma desposada, lo da por su acto de amor finito, e inseparablemente, indiscerniblemente, por el Amor infinito; ama a Dios con el mismo amor con que El la ama, y con que El se ama. Mas ¿cómo? He ahí el efecto propio de la unión de amor, tal cual lo hemos intentado explicar. El Amor increado se ha convertido, según el ser inmaterial de amor en el principio y en el agente de todo lo que ella hace.

"La voluntad del alma, convertida en voluntad de Dios, toda es ya voluntad de Dios, y no está perdida la voluntad del alma sino hecha voluntad de Dios. Y así, le amará tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad del mismo Dios, en el mismo amor con que El a ella ama, que es el Espíritu Santo que es dado al alma, según lo dice el Apóstol, diciendo: "Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis", que quiere decir: "La gracia de Dios está infusa en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado[71]." [...] Se dice que le

llevar de *exageraciones* de lenguaje, pues se sienten impotentes para pintar en todo su brillo la excelsitud en esta participación. Ellos dirán que se piensa por el pensamiento eterno de Dios, que se ama por su amor infinito, que se quiere por su voluntad. Parece que confundieran las dos naturalezas, la divina y la humana. Ellos describen así lo que *se cree* sentir; como los astrónomos, hablan también ellos el lenguaje de las apariencias" *(Des Graces d'Oraison,* 5ª édition, p. 282. Las palabras subrayadas están en el texto original del autor. Cf. *Ibid.*, pp. 288-289). Nosotros, por nuestra parte, esperamos demostrar aquí que para librar a san Juan de la Cruz de toda sombra de panteísmo o de "confusión de las dos naturalezas", no hace falta admitir que en el momento de enseñar los más elevados misterios de la unión de amor con la Verdad primera se deja llevar de *exageraciones* de lenguaje, y que habla el *lenguaje de las apariencias,* que describe no lo que siente, sino lo que *cree* sentir, en pocas palabras, que se sitúa, "como los astrónomos", en el orden de lo que parece, no de lo que es, cuando da testimonio de las soberanas realidades vividas por él. Es singular invención colocar la *apariencia* en la cúspide de la sabiduría mística, como en el extremo de un telescopio.

[71] *Romanos* 5, 5.

muestra el amor, esto es, la muestra a amarle como El se ama; porque Dios, amándonos primero, nos muestra a amar pura y enteramente como El nos ama, y porque en esta transformación muestra Dios al alma, comunicándosele, un total amor generoso y puro con que amorosísimamente se comunica El todo a ella, transformándola en sí, en lo cual la da su mismo amor, como decíamos, con que ella le ama. Es propiamente mostrarla a amar, que es como ponerla el instrumento en las manos y decirle El cómo lo ha de hacer. Y así aquí ama el alma a Dios cuanto de El es amada, pues un amor es el de entrambos de donde no sólo queda el alma enseñada a amar, más aun hecha maestra de amar, con el mismo Maestro unida, y por el consiguiente satisfecha, porque hasta venir a este amor no lo está, lo cual es amar a Dios cumplidamente con el mismo amor que El se ama. Pero esto no se puede perfectamente en esta vida, aunque en estado de perfección, que es el del matrimonio espiritual de que vamos hablando, en alguna manera se puede" [72].

14. El alma desposada ama pues y da por el mismo infinito amor; por él obra según el ser intencional de amor, aun actuando según el ser entitativo por sus propios actos finitos. Y ¿qué es lo que da así? No sólo a sí misma y su todo, sino lo que es su todo más que su todo, su intimidad y su vida más que su vida misma y su propia intimidad. Dios, en efecto, le ha dado derecho sobre sí como a una verdadera esposa, la ha hecho propietaria de sus bienes, ella puede disponer de éstos, darlos a quien quiera. Ella da, pues, Dios a Dios; su acto de amor, en sí medido y finito, da a Dios, por el Amor infinito de Dios, el Infinito mismo, un don sin medida. Donación que no debe evidentemente entenderse del orden entitativo, como si el alma pudiera ejercer una acción sobre Dios y agregar algo a su perfección, enriquecer el ser de Dios con ese ser mismo, lo cual sería absurdo. Donación muy real, pero que se lleva a cabo en la pura línea del ser o actualidad de amor, de la inmaterial actividad del todo inmanente que, sin implicar de suyo la menor mutación entitativa, porque ella es *actus perfecti*, se realiza y realiza lo

[72] *Cántico*, canción 37 (38), Silv., III, pp. 167-169.

que importa más que todo en el círculo cerrado del universo que es para sí misma el alma.

Entonces el alma "estando ella aquí hecha una misma cosa con El, en cierta manera es ella Dios por participación; que aunque no tan perfectamente como en la otra vida es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformación [73] sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que El hace en ella por sí mismo, al modo que El lo hace, porque la voluntad de los dos es una [y así la operación de Dios y de ella es una]. De donde como Dios se le dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de [dársele a] sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así ella dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dió a ella, en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto [como de él recibe. Y porque en esta dádiva que hace el alma a Dios] le da el Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que [en El] se ame como El merece, tiene el alma inestimable deleite [y fruición], porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser. Que aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios a sí mismo, pues El en sí siempre se es el mismo, pero el alma de suyo perfecta y verdaderamente lo hace, dando todo lo que El le había dado para pagar el amor, que es dar tanto como le dan; y Dios se paga con aquella dádiva del alma [...] y la toma Dios con agradecimiento, como cosa que de suyo le da el alma ... Y así entre Dios y el alma, está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son

[73] "Sustancial" en el sentido de transformación de amor absolutamente fundamental.

la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos, diciendo el uno al otro lo que el Hijo de Dios dijo al Padre por san Juan, es a saber: *Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt et clarificatus sum in eis*[74] [todas mis cosas son tuyas como las tuyas son mías: y en ellos he sido glorificado"] ... Y que pueda el alma hacer aquella dádiva aunque es de más entidad que su capacidad y ser, está claro... Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que ella en sí [es y] vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la fe ilustradísima[75]."

[74] JUAN 17, 10.

[75] *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 5-6, Silv., IV, p. 89-91 [p. 800, 78-80]. Las palabras entre corchetes son de la segunda redacción.

En un artículo de la *Vie Spirituelle* (1 juillet 1931) Dom Philippe Chevallier observa con razón que en estas páginas de la *Llama de Amor Viva* en donde se explica "con qué extraños primores" brinda el alma su ofrenda, san Juan de la Cruz se refiere al opúsculo de *Beatitudine* (expresamente citado por lo demás en el Cántico B, Silv., III, p. 411; cf. anteriormente p. 196). "San Juan de la Cruz ha ido a beber en esa fuente, al elegir sus *primores*, reconociendo en los que ha elegido algo que traduciría su experiencia en la tierra." Reproducimos aquí, tal como lo trae Dom Chevallier, el pasaje en cuestión de dicho opúsculo, durante mucho tiempo atribuido a santo Tomás de Aquino, pero que las investigaciones de Mandonnet obligan a colocar hoy entre los apócrifos: "El alma glorificada amará a Dios por Dios, es decir por el Espíritu Santo. No sólo todo lo que hace la criatura en cuanto criatura es imperfecto, mas Jesucristo pidió ésto para sus fieles, cuando dijo al Padre: Yo les he enseñado tu nombre (por la fe), se lo enseñaré (por la visión), para que el Amor con que me has amado esté en ellos. Ahora bien, el Amor con que el Padre ama al Hijo es eterno y sin medida: lo ama por el Espíritu Santo, que es el Vínculo entre ellos."

"La glosa nos dice: el Amor mismo con que el Padre ama al Hijo reposa en todos los justos: por El el alma glorificada ama a Dios y es amada de Dios; de lo contrario, para san Agustín, el alma que no tiene reposo más que en Dios para quien ha sido creada, no tendría jamás reposo verdadero ni completo si no devolviera al Creador otro tanto de amor.

"Cuando Dios ama al alma, dice san Bernardo, es una eternidad y una inmensidad la que ama, alguien cuya grandeza no tiene límites y cuya sabiduría es inconmensurable; es preciso pues que el alma, para

15. En fin —he aquí ese casi inefable "aspirar del aire", del cual no se puede hablar sin rebajarlo [76], lo más misterioso de la enseñanza del santo, y como la nube luminosa de este Tabor—, el alma esposa, dice, es asociada de cierta manera a las operaciones trinitarias. El Espíritu Santo, al producir en ella un "tan subido y delicado y profundo deleite... con subidísimo deleite de amor" (que es esa aspiración, por la cual ella "amará a Dios con toda perfección"), la levanta "y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo" [77]. Es claro que una vez más el santo no emplea el vocabulario del teólogo especulativo; no se trata aquí, en ningún sentido, de una participación *entitativa* de la criatura en el acto de amor increado en razón del

tener un reposo completo en Dios, tribute un amor inmenso y eterno. Esto no puede hacerse sino por el Espíritu Santo, del que nos dice el Apóstol: "La caridad de Dios ha sido infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado." (*Rom.* 5, 5.)

"La Glosa hace notar: el Amor de Dios es Dios y al mismo tiempo un don de Dios. Y porque Dios nos amó para que en retorno le amáramos, nos ha dado el Espíritu Santo. Si la virtud de caridad midiera nuestro amor a Dios en la vida bienaventurada, en vano Dios infinitamente sabio nos hubiera dado a su Espíritu Santo.

"Antes el Maestro de las Sentencias pensaba así, mas hoy los modernos piensan de otra manera; pensad vosotros como queráis: es evidente que Dios habrá dado a su Espíritu Santo para que el alma bienaventurada le devuelva amor en la misma medida y así halle en El un reposo sin mezcla alguna."

[76] "En la cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma, ya no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es si lo dijese", *Llama,* canción 4, verso 4-6, Silv., IV, p. 102 (212) [p. 811, 17]. Según esto, en mala hora se ha intentado aventurar sobre estas cosas el menor comentario. Nos tranquilizamos, no obstante, pensando que los que aquí hemos propuesto no tienen la pretensión de disminuir en lo más mínimo el misterio de tal unión; nuestro intento es tan sólo mostrar en qué registro es necesario situarse para entender el lenguaje del santo. Lenguaje místico, lo hemos observado ya (cap. III), no ontológico, y que quiere ante todo, y a cualquier precio, testimoniar lo que el amor ha experimentado.

[77] *Cántico,* canción 38 (39), Silv., III. p. 171 [p. 696. 3].

cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; sería un contrasentido suponer que una criatura pueda contribuir en cierta manera a la producción de una Persona en Dios[78]. San Juan de la Cruz habla de algo muy distinto; por eso insiste tanto en la inefabilidad del misterio de que está tratando.

Cuando recuerda la oración sacerdotal de Cristo: "Padre, quiero que los que tú me has dado estén conmigo allí donde yo estoy, para que vean la gloria que me diste" [79], es decir, agrega el santo, quiero que "hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo" [80]; cuando explica así que somos llamados, en cuanto asociados a la naturaleza divina, transformados en "dioses por participación, iguales y compañeros de Dios" [81], a realizar obras a la medida de Dios, a obrar "en El acompañadamente con El, la obra de la Santísima Trinidad, de la manera que habemos dicho" [82]; entiende que el Padre, que quiere seamos uno solo como Ellos lo son, el Hijo en nosotros, y El en el Hijo, y que nos ama como El ha amado al Hijo [83], nos comunicará "el mismo amor que al

[78] La doctrina de san Juan de la Cruz no tiene nada que ver con la proposición de Eckart condenada por la Iglesia: "Todo lo que es propio de la divina naturaleza, es también propio del hombre justo y divino; por eso tal hombre obra todo lo que Dios obra, y creó junto con Dios el cielo y la tierra, y engendra al Verbo eterno, y Dios sin tal hombre no sabría qué hacer." (Denz.-Bannw., n. 513.) Eckart enunciaba a fuer de teórico y de sistematizador una enormidad teológica de la cual san Juan de la Cruz ha permanecido muy lejos, en razón misma de la estricta fidelidad con que se limita a sólo aquello de lo cual da testimonio su experiencia. Como explicamos en el texto, san Juan de la Cruz no ha dicho de ninguna manera que el alma está asociada de una *manera entitativa,* aunque sea por participación, a las procesiones divinas. La participación de que habla se refiere a *la unión de amor,* a *la unidad y transformación de amor.*

[79] JUAN 17, 24.

[80] *Cántico,* canción 38 (39), Silv., III, p. 172 [p. 694, 5].

[81] "De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente *son dioses por participación, iguales y compañeros de Dios.*" *(Ibid.)*

[82] *Ibid.*, p. 173 [p. 699]. "¡Oh, almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas! ¿qué hacéis? ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh, miserable ceguera de los ojos de vuestra alma . . .!"

[83] JUAN 17, 22-23.

Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, *por unidad y transformación de amor*. Como tampoco se entiende aquí [en san Juan], quiere decir el Hijo al Padre, que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo; sino que lo sean *por unión de amor*, como el Padre y el Hijo están en unidad de amor" [84].

Unicamente en el orden de la unión de amor, en la pura inmanencia de un acto que refiere interiormente el alma a la Trinidad como objeto, y que la perfecciona y termina en sí misma sin pasar afuera; no en cuanto ella es y obra, sino sólo en cuanto ama, de tal suerte que otro llega a ser en ella su centro y su peso y su todo, es cómo la esposa coronada de los siete dones penetra en el seno de la vida trinitaria, sin que propiamente la esencia de los Tres sufra y pueda jamás sufrir el menor contacto entitativo. Dios dice eternamente a la criatura: "no quieras tocarme", pero también le dice: "Yo te desposaré conmigo para siempre [85]. Tú heriste mi corazón, oh hermana mía, Esposa mía [86], yo soy tuyo y para ti, y gusto de ser tal cual soy para ser tuyo y para darme a ti [87]", y la eleva al beso de su espíritu, y penetra en ella por completo con sus "toques sustanciales", en virtud de la unión de amor.[88] En cuanto, vuelta hacia el Padre y el Hijo como objeto de amor, ella los ama —sin que la tercera Persona reciba absolutamente nada de ella— con el mismo amor que en Dios espira al Espíritu Santo, y en el mismo sentido en que ella "da Dios a Dios mismo", se puede decir que ella espira con el Padre y el Hijo al Espíritu de amor, de una manera muy real en cuanto a lo que es propio de ella y de su misma transformación amorosa, pero no de manera real con relación a cualquier efecto entitativo; cosa que es inconcebible. Y así es como ella es transformada en el Espíritu por unión de amor. "No sería verdadera y total trans-

[84] *Cántico*, canción 38 (39), Silv., III, p. 172 [p. 698, 5].
[85] Oseas, 2, 19.
[86] *Cantar de los Cantares*, 4, 9.
[87] San Juan de la Cruz, *Llama*, canción 3, verso 1, Silv., IV, p. 52 (159) [p. 761, 6].
[88] Cf. cap. III, pp. 134-137.

formación, si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado... Y en la transformación que el alma tiene en esta vida, pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia, con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida. Porque esto es lo que entiendo quiso decir san Pablo cuando dijo [89]: *Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el espíritu de su Hijo, clamando al padre* [90]." "Aquí ama el alma a Dios no por sí, sino por él mismo; lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan, diciendo: *La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos* [91]."

16. "Allí me mostrarías aquello que mi alma pretendía..." He ahí pues cómo el hombre alcanza su fin penúltimo, ese punto supremo, aquí abajo, de la vida eterna comenzada, en donde ama a Dios como es amado por El, y como Dios se ama [92], dispuesto desde ese momento a pasar sin hiato ni interrupción, en cuanto su cuerpo se disuelva, a la última transformación que le hará poseer al descubierto a Aquel a quien ama. "El amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado [93]"; amar a Dios *como*

[89] *Gálatas*, 4, 6.

[90] *Cántico*, canción 38 (39), Silv., III, p. 171 [p. 697, 3, 4].

[91] *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 5-6, Silv., IV, p. 91 [p. 802, 86]. Cf. canción 4, verso 4-6, *ibid.*, p. 102 [p. 811-812].

[92] "Como El se ama", *Cántico*, canción 37 (38), Silv., III, pp. 166, 168; "con el mismo amor que él se ama", *ibid.*, p. 169. —Esta expresión, como tiene cuidado de anotar una glosa al manuscrito de Sanlúcar: "yo no quiero decir que ella ama a Dios *tanto como* él se ama..." (*ibid.*, p. 168; Chevallier, *Cant.*, p. 303)—, no significa evidentemente que el alma puede amar a Dios, con su amor de criatura, cuanto él es amable. Significa, en el sentido que se ha dicho, que puede "dar Dios a Dios" y amarlo "con la voluntad del mismo Dios, en el mismo amor con que El a ella la ama, que es el Espíritu Santo que es dado al alma", pues Dios nos ama por el mismo acto eterno de amor con que se ama; *amarle como El se ama* tiene pues exactamente el mismo alcance que *le amará tanto como es amada.*

[93] *Cántico*, canción 37 (38), Silv., III, p. 167 [p. 690].

El nos ama, es decir con su propio amor: en esta igualdad de amor de las nupcias eternas inaugurada sobre la tierra, vemos cumplir en su plenitud y en el grado supremo el precepto evangélico "sed perfectos *como* vuestro Padre celestial es perfecto", es decir, sed perfectos con su perfección propia, o con su amor; y es también el supremo cumplimiento de la tercera petición de la oración dominical: que la voluntad del Padre se haga así en la tierra *como* en el cielo, es decir que vivamos de su voluntad propia, o de su amor.

Es muy digno de notarse, y lleva aparejada una elevada consecuencia, que en esta cúspide de la vida espiritual y de la experiencia mística, el alma va a parar expresamente a las profundidades del más sagrado de los misterios de la revelación cristiana — "transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo" [94]: pues desde el comienzo, su contemplación —si es auténticamente mística— ha procedido de la fe viva y de los dones sobrenaturales, la ha introducido no en el Uno de los filósofos, en Dios conocido como desde fuera y por sus efectos, sino en Dios conocido según su propia esencia divina, en la deidad misma y como tal, que en su vida absolutamente propia e íntima es Trinidad de Personas, resplandeciente y tranquila sociedad de los Tres en la misma indivisible esencia y luz de amor. Así resumimos en estas últimas páginas la doctrina de la experiencia mística expuesta en un capítulo anterior. Esencialmente suprafilosófica, porque su principio próximo y proporcionado es la fe iluminada por los dones, la experiencia mística tiende desde el principio al conocimiento amoroso y fruitivo de las tres Personas increadas. "*El conocimiento de la Trinidad en la unidad,* dice santo Tomás de Aquino, *es el fruto y el fin de toda nuestra vida* [95]." Y san Agustín: "*Las realidades de que debemos disfrutar son el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo* [96]."

[94] *Llama de Amor Viva*, canción 1, verso 1, Silv., IV, p. 10 (112) [p. 716, 6].

[95] *In I Sent., dits. 2, expos. textus.* Cf. *Ibid.*, dist. 1, q. 2, a. 2: "Una fruitione fruimur tribus Personis" ["disfrutamos de las tres Personas con una sola y única fruición"].

[96] *De Doctr. christ.*, Lib. 1, cap. v. Es error fundamental de las doctrinas teosóficas (si se entiende por teosofía la desviación de una

Al mismo tiempo se sigue otra conclusión. ¿Cómo será posible la suprema perfección de la experiencia mística, su expansión en el estado de matrimonio espiritual, para las almas a las que no ha sido revelado explícitamente el misterio de la Trinidad? Sin duda son posibles formas más o menos encubiertas que correspondan a las diversas fases típicas del progreso místico normal. Queda siempre en pie que el matrimonio espiritual es de suyo un estado referido de una manera explícita a la vida íntima de la Trinidad. A diferencia de los estados anteriores, lleva consigo una experiencia explícita y formal de la Trinidad en la unidad. Santa Teresa lo atestigua por su parte de la manera más firme. Pero como habla de acuerdo a su experiencia personal, atestigua a su vez, e indistintamente, la sustancia de esa unión experimental y el modo especial con que ella la ha vivido: "Y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas . . ." [97]. Ahora bien; la visión intelectual depende, según santo Tomás, del don de profecía [98]; es una elevada gracia carismática, super-

mística, que, olvidando la sobriedad necesaria al saber, *sapere, sed sapere ad sobrietatem*, ["saber, pero saber con sobriedad"], concede a la metafísica la primacía sobre la contemplación, y esto en el orden mismo de los sagrados misterios) —error ya presente en Böhme, expresado muy manifiestamente por Valentín Weigel—, considerar el conocimiento de la Trinidad de las Personas como un conocimiento de Dios exotérico y en relación a las criaturas, mientras que el conocimiento del Uno, y del *Ungrund*, haría penetrar en lo íntimo de la deidad. Así la metafísica (una seudometafísica) va en realidad delante de la revelación divina y de la sabiduría sobrenatural, que es precisamente lo inverso de la verdad. Jean Baruzi comete un error de la misma índole acerca de san Juan de la Cruz (*Saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª edición, Paris, 1930, p. 675). Cuando el contemplativo conoce a Dios por amor, con un conocimiento más elevado que todo concepto distinto y soberanamente uno en su modo, conoce así a la Trinidad divina, y al mismo tiempo y en el mismo acto la unidad de la esencia divina, alcanzada por una experiencia sobrenatural que transciende infinitamente toda filosofía. Cuando Ruysbroeck insiste sobre la unidad en que se sumerge el contemplativo, habla de la unidad así alcanzada. Con todo, es de advertir que sus fórmulas no son siempre irreprochables.

[97] SANTA TERESA, *Castillo Interior*, Sépt. Moradas, cap. I, p. 687 (trad. de las Carm. de París, t. VI, p. 687).

[98] *Summa*, II-II, 174, 2 y 3.

erogatoria, como tal, en orden a lo esencial del estado místico: no nos debe pues extrañar que la visión de que habla santa Teresa no sea concedida siempre a las almas llegadas al matrimonio espiritual [99]. Esto sin embargo no autoriza de ninguna manera a considerar también como accidental el hecho esencial, es a saber, que la unión consumada es una unión experimental con las Personas mismas de la Trinidad.

Decir *experiencia mística de la vida de la Trinidad,* en el supremo grado de la contemplación infusa, no es decir *visión intelectual de la Trinidad;* hay entre estas dos nociones una diferencia bien precisa, pues una se refiere al orden de los carismas, la otra al de la gracia de las virtudes y de los dones. El testimonio de san Juan de la Cruz debe aclarar aquí al de santa Teresa [100], pues él no expone sólo su experiencia

[99] "En este grado, ciertas personas tienen de continuo una *visión intelectual* de la Santísima Trinidad. Santa Teresa dice también que es siempre así. Parece no obstante que esto no acaece en todas las almas que han llegado a disfrutar de la transformación en Dios, y dueñas por consecuencia de lo que constituye el fondo del matrimonio espiritual." A. POULAIN, *Des graces d'oraison,* 5 edición, p. 283.

[100] El P. Poulain (v. la nota anterior) observa que santa Teresa dice que siempre sucede así con las almas que han llegado a la Séptima Morada; por otra parte dice que esto le fué concedido "por una manera extraña" *(Castillo Int. loc. cit.,* p. 279). ¿Hay aquí contradicción? Se puede entender, apelando a una distinción que ella no ha hecho aquí, que es siempre así *en cuanto a la contemplación infusa,* y que esto le fué dado a ella por vía extraordinaria, *en cuanto al carisma de visión intelectual.* En todo caso, se debe aceptar su testimonio y otorgarle un valor universal, si se refiere a un conocimiento experimental de las Personas divinas por vía de contemplación infusa, dejando de lado el modo carismático que puede acompañar, cuando escribe: "Se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu, a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia, y un poder, y un saber y un solo Dios. De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma, que le ama y guarda sus mandamientos" *(op. cit.,* p. 280).

personal, sino que enseña además la ciencia práctica de las vías místicas. Y su testimonio es del todo terminante; los textos del *Cántico* citados ya con motivo de la aspiración de amor no dejan ninguna duda al respecto. ¿Cómo ha podido el Padre Poulain escribir que en el *Cántico* y en la *Llama de Amor Viva* san Juan de la Cruz "se contenta con señalar una elevadísima contemplación de los atributos divinos" [101]? Decir que el alma es asociada a la vida trinitaria, que es llamada a "participar" [...] a Dios obrando en El, acompañadamente con El la obra de la Santísima Trinidad", y a "aspirar en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspiran en la dicha transformación"; decir que ella debe estar unida y transformada "también en el Espíritu Santo como en las otras dos Personas divinas" [102], no es por cierto "contentarse con señalar una contemplación elevadísima de los atributos divinos". La *visión intelectual de la Trinidad* no es esencial al matrimonio espiritual. Pero la *experiencia mística de la vida de la Trinidad*, en cuanto puede proceder sólo de los principos esenciales de la contemplación infusa, quiero decir de la fe soberanamente iluminada por los dones de inteligencia y de sabiduría, de la *fe ilustradísima* [103], como dice Juan de la Cruz justamente a propósito del matrimonio espiritual, es uno de los privilegios esenciales de este estado de transformación. A pesar de contener y por contener el más elevado conocimiento aquí abajo del abismo de la unidad, este estado es referido de una manera explícita y formal a la vida trinitaria; tal es en verdad la enseñanza del santo. Dionisio

[101] *Op. cit.* p. 283.

[102] Véase anteriormente, pp. 209-210, 211, 212. "Y esto es para el alma tan alta gloria y tan profundo y subido deleite, que no hay decírselo por lengua mortal, ni el entendimiento humano, en cuanto tal, puede alcanzar algo de ello." *(Cánt.*, canción 38 (39), Silv., III, p. 171). "Lo cual, aunque se cumple perfectamente en la otra vida, todavía en ésta, cuando se llega al estado perfecto, se alcanza gran rastro y sabor de ello, al modo que vamos diciendo, aunque, como habemos dicho, no se pueda decir". *Ibid.*, p. 173.

[103] *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 5-6-, Silv., IV, p. 91 (201) [p. 801, 80]. Cf. anteriormente p. 138, nota 54 y p. 208.

el Cartujano enseña lo mismo [104]; y si hace falta citar también testimonios modernos, los del Padre Rabussier [105] y de La Madre Cécile Bruyère [106] son formales al respecto. Por esta razón creemos que, por notable que sea su altura, fuera

[104] "Entonces te será permitido ver en toda suavidad y verdad, con la inteligencia de un alma purificada y penetrando los motivos y razones secretas de los misterios, todo lo que nos presenta la fe; entonces podrás, inundado por la luz deífica, entrar en la contemplación asidua y serena de la gloria inaccesible de la augusta Trinidad, considerar las procesiones y las relaciones de las divinas Personas *ad intra*, *su amor* mutuo y el goce de que ellas disfrutan en sí mismas; la mirada inefable por la cual se contemplan una a otra, su eterna e inmutable esencia soberanamente gloriosa y beatificante. Entonces, en presencia de la infinitud y de la inmensidad de Dios, toda criatura te parecerá ínfima y mezquina; y sólo en Dios estará todo tu consuelo y todo tu amor." DIONISIO CART. *Flam. div. amoris.*

Angela de Foligno da un testimonio semejante: "En esta Trinidad que yo veo con tan gran tiniebla, me parece que permanezco y descanso en medio de ella." (Trad. Doncoeur, p. 160.)

[105] "Durante las inmensas oscilaciones y el infierno y el desierto completo de la oración de éxtasis, el alma ha comprado este paraíso terrestre; ha hallado el camino de esta tierra de promisión en donde, en una beatitud incomprensible, puede decir en lo sucesivo con toda verdad: "No soy yo quien vive, es la Santísima Trinidad la que vive en mí, y yo vivo en la Santísima Trinidad."

"En efecto se puede decir que, en la oración del matrimonio espiritual, el alma entra en el espíritu y la vida de Dios, como Dios entra en el alma del hombre. Es verdaderamente una verdad impresionante... Y en ese fondo, en ese santuario íntimo de Dios, esta alma es unida y se une a los secretos esenciales de las Tres divinas Personas y participa de sus perfecciones." *(Revue d'ascétique et de mystique*, juillet, 1927, p. 284.)

[106] Hablando del matrimonio espiritual escribe: "El contemplativo, en el acto de la contemplación, percibe pues las cosas eternas, no a modo de visión ordinaria, sino por una real experimentación. Dios se revela, y se revela como es, es decir uno y trino. En efecto, el alma es introducida en la unión perfecta por un muy subido conocimiento de la Santísima y Augustísima Trinidad. La palabra de Nuestro Señor en el sermón de la Cena se realiza entera y en toda su fuerza: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* No solo las tres divinas Personas manifiestan su presencia en el alma, sino que permanecen en ella de tal manera que, aunque no siempre con la misma claridad, la mayor parte del tiempo el alma se siente en esta divina compañía. Es este un punto tan característico del tercer grado de la vía unitiva que san Dionisio comienza su tratado de la teología mística por una invocación a la Santísima Trinidad que es preciso leer en el texto mismo [...] *El alma vive en una unión estrecha y consciente con las tres divinas Personas.*"

de la pertenencia visible a la Iglesia del Verbo encarnado, una experiencia mística nacida de una fe sobrenatural solamente implícita no se eleva jamás hasta este punto.

17. Llegada al grado más elevado de la unión divina, el alma no puede hacer nada mejor en sí ni, a menos que no medie una obligación positiva, más útil y fecundo que contemplar y amar a Dios en la soledad.

"Donde es de notar, que en tanto que el alma no llega a este estado de unión de amor, le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa; pero cuando ya llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores, que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de El y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas obras juntas. Que por eso María Magdalena, aunque con su predicación hacía gran provecho y le hiciera muy grande después, por el gran deseo que tenía de agradar a su Esposo y aprovechar a la Iglesia, se escondió en el desierto treinta años para entregarse de veras a este amor, pareciéndole que en todas maneras ganaría mucho más de esta manera, por lo mucho que aprovecha e importa a la Iglesia un poquito de este amor [107]."

Y a propósito de los santos de la antigua Ley, agrega: "El gran patriarca Abrahán, a quien la Escritura nos muestra elevado a una tan íntima familiaridad con Dios, tuvo esta revelación de la augusta Trinidad, cuando recibió al Señor en forma de tres ángeles a quienes saludó como si no fueran sino uno solo; y este ejemplo no es el único que nos brinda el Antiguo Testamento, cuando no obstante las verdades, y particularmente el misterio de la augusta y tranquila Trinidad, estaban todavía envueltas en sombras. No hay por qué admirarse: Dios al condescender, desde ese momento, a elevar algunas almas elegidas a las regiones superiores, y revelándose a sí mismo a tales almas, les enseñaba a conocerlo tal cual El es, uno en esencia y trino en personas." *La Vie Spirituelle et l'Oraison*, pp. 343-346.

[107] *Cánt.*, Seg. Redac., canción 18 (19), Silv., III, p. 362. Cf. CHEVALLIER, *Cánt.*, p. 182. Este texto no está en contradicción con el dictamen del P. Eliseo de los Mártires que sostiene que san Juan de la Cruz profesaba acerca de la superioridad de la vida mixta, en donde la contemplación sobreabunda en acción (sin sufrir disminución en sí misma), la misma doctrina que santo Tomás: "Decía asimismo que el amor del bien de los prójimos nace de la vida espiritual

Pura y perfectamente espiritual, libre de todo egoísmo, como de todo vestigio "animal" o "biológico", (me refiero con este término a una vida todavía centrada en los intereses propios del individuo o de la especie), un amor así, en el cual dos naturalezas no son sino un mismo espíritu, dos personas un mismo amor, es inseparable de los gustos penetrantes de una sabiduría en cierto modo también sus-

y contemplativa, y que como ésta se nos encarga por Regla, es visto encargarnos y mandarnos este bien y celo del aprovechamiento de nuestros prójimos. Porque quiso la Regla hacer observantes de vida mixta y compuesta por incluir en sí y abrazar las dos, activa y contemplativa. La cual escogió el Señor para sí por ser más perfecta. Y los modos de vida y estados de religiosos que los abrazan, son los más perfectos de suyo." (Silv., IV, p. 351.) "Salvo que entonces —agrega Eliseo de los Mártires—, cuando decía y mandaba esto no convenía publicarlo por los pocos religiosos que había: y porque no se inquietasen; antes convenía insinuar lo contrario hasta que hubiese gran número de frailes."

Cuando santo Tomás, y después de él san Juan de la Cruz, afirman así la superioridad de la vida mixta, se sitúan en el punto de vista del estado de vida, del género o del cuadro de vida; y de suyo el estado de vida mixta es evidentemente el mejor, puesto que él designa un "más" en el cual sobreabunda la contemplación, y multiplica así las especies del bien; es el estado que más se acerca al género de vida de Cristo. (Agreguemos que las almas puestas en este estado de vida —que, con ser el más elevado, sanciona y santifica, en cuanto a las obras que proceden *per se* de la contemplación, el humilde régimen de servicio mutuo y de interacción naturalmente requerido por la economía de la vida humana—, lo llenarán en general más bien de manera imperfecta, permaneciendo inadecuadas a él mientras no hayan llegado a la santidad. El estado episcopal es el estado de perfección adquirida; es preciso ser un santo para llenarlo adecuadamente.)

En el texto sobre santa Magdalena que hemos citado, san Juan de la Cruz encara el problema bajo otro aspecto. Ya no considera la naturaleza del género de vida o del estado de vida tomado en sí; considera el caso de un alma que se supone llegada a la plenitud de amor y a aquel grado de unión en donde ella es verdaderamente cooperadora de Cristo: su vida contemplativa tiene toda su perfección en sí misma y en su pura inmanencia, como la vida de Dios *ad intra;* ella no requiere sobreabundar en acción, desbordarse en obras sino en razón de uno de esos deberes de estado con que está tejida la trama de la vida humana (deber de estado del obispo, del doctor, del padre, etc.); precisamente porque esta actividad es de supererogación respecto a la sustancia de la perfección (un poco como la producción *ad extra* es de supererogación respecto a la perfección divina).

Si pues se consideran, no ya los diversos estados de vida, sino la

tancial, y de un conocimiento experimental de las divinas Personas; él lleva así el ser humano al más alto grado de conocimiento accesible aquí abajo.

Indicio de que se tiene todo

En esta desnudez halla el
espíritu quietud y descanso,
porque como nada codicia, nada
le impele hacia arriba y nada
le oprime hacia abajo, que está
en el centro de su humildad.
Que cuando algo codicia,
en eso mismo se fatiga.

obra pura y simplemente mejor y más útil en sí misma que pueda cumplir un alma llegada a este grado de unión divina, san Juan de la Cruz dirá: es entregar todo su tiempo al amor en la contemplación. A no mediar obligaciones impuestas por el deber de estado o por el servicio del prójimo, que le harán ejercer, de una u otra manera, la vida mixta, esta alma no debe hacer otra cosa que amar a Dios en la soledad.

Siempre queda como innegable que el amor de las almas y de su salvación es inseparable del amor de Dios. "Y declarando —continúa Eliseo de los Mártires— las palabras de Cristo Nuestro Señor ya referidas: *Nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt, oportet me esse?* ["¿no sabíais que yo debo emplearme en las cosas de mi Padre?"], el Padre Juan de la Cruz dijo: que *lo que es del Padre Eterno* aquí no se ha de entender otra cosa que la redención del mundo, el bien de las almas, poniendo Cristo Nuestro Señor los medios preordinados del Padre Eterno. Y que san Dionisio Areopagita, en confirmación de esta verdad, había escrito aquella maravillosa sentencia que dice: *omnium divinorum divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum* ["lo *divinísimo* entre todas las cosas divinas cometidas es cooperar con Dios en la salud de las almas"]. Esto es, que la suprema perfección de cualesquiera sujetos en su jerarquía y en su grado, es subir y crecer, según su talento y caudal, a la imitación de Dios, y lo que es más admirable y divino, ser cooperador suyo en la conversión y reducción de las almas. Porque en esto reaplandecen las obras propias de Dios, en que es grandísima gloria imitarle. Y por eso las llamó Cristo Señor Nuestro obras de su Padre, cuidados de su Padre." (Silv., IV, p. 351.) Mas para un alma llegada a la plenitud de la unión, el medio de suyo mejor para esta misma cooperación a la salvación de las almas, es todadía la actividad contemplativa del amor. Ella posee entonces virtualmente la perfección de la vida mixta, y no la traducirá en acto si no interviene un motivo especial que a ello la obligue. Así, por una aparente paradoja, el alma más perfecta no debe, a menos que a ello no sea obligada desde afuera, entrar en las obras *ad extra* que lleva consigo el estado más perfecto.

ANEJOS

ANEJO I

EN TORNO AL CONCEPTO

1. La doctrina expuesta en el t. I (pp. 195 y ss.) acerca del concepto y de su función, y en la cual seguimos a Juan de santo Tomás, ha sido tratada ya, bajo una forma más concisa, en nuestras *Réflexions sur l'Intelligence* (cap. II). Ha sido ya objeto de una crítica formulada por el R. P. M. D. Roland-Gosselin en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (abril 1925). En la recensión que juzgó oportuno publicar acerca de nuestro libro *(Bulletin thomiste*, noviembre de 1925), y en donde estudia el problema de una manera muy profunda, el R. P. Blanche la ha defendido contra aquellas críticas, si bien buscando él por su parte una *via media* entre las posiciones del R. P. Roland-Gosselin y las nuestras. Esperamos que las explicaciones un poco más completas dadas en la presente obra (t. I, cap. III, 26) sean capaces de disipar algunos equívocos. Importa, sin embargo, tratar la cuestión de una manera más profunda, porque está ahí comprometida en principio toda la noética tomista, y todo el debate del realismo y del idealismo. Estimamos en efecto que la doctrina sintetizada por Juan de santo Tomás permite por sí sola comprender de una manera coherente la naturaleza y la función del concepto sin hacer de éste un *quod*, conocido antes como objeto; y tomar al concepto como un término *quod*, conocido antes como objeto, que haría conocer la cosa por la semejanza que guarda con ella, es una de esas alteraciones de la escolástica que han preparado, y tornado en cierta manera inevitable, la teoría cartesiana de las ideas [1]

[1] Hemos dado algunas indicaciones sobre este punto en *Tres Refor-*

y, por consiguiente, la noética idealista moderna.

Si entre la esencia, alcanzada como objeto, y el concepto de su función intencional, hay identidad, (bajo la relación misma de los elementos inteligibles ofrecidos al espíritu en el acto de intelección) [2], ¿cómo, se pregunta el R. P. Roland-Gosselin [3], el concepto puede ser un *signo formal?* Le parece "imposible querer fundir en uno solo" estos dos principios de solución. En resumen: piensa que "es necesario elegir entre relación de identidad y relación de signo".

Santo Tomás no pensaba en modo alguno que se impusiera esta elección; claramente lo demuestran los textos citados más adelante (pp. 231-232), en particular el del *Quodlibeto* 8, a. 4, expresión límpida de la tesis defendida por nosotros sobre la "relación de identidad", y que parece oscura al R. P. Roland-Gosselin. Tampoco Juan de santo Tomás pensaba que se impusiera esta elección, y afirmaba explícitamente en conjunto los dos principios en cuestión. La relación de "identidad" en cuanto al constitutivo inteligible no excluye la relación de signo porque no se trata de una identidad pura y simple o según todas las relaciones [4]; y a decir verdad, la misma relación de signo, para tener la pureza y eficacia requeridas en este universo incomparable del conocimiento, exige la relación de "identidad" (en relación con el constitutivo inteligible).

Porque un signo instrumental no es un puro signo, porque no tiene como función primera y esencial *hacer conocer,* sino que es en sí mismo primeramente y ante todo una *cosa,* que reviste secundariamente la función de signo, y

madores, nota 50. Véase sobre este asunto también E. Gilson, *Comment,* sobre el *Discours de la Méthode,* París, Vrin, 1925 (en particular pp. 318-323); Roland Dalbiez, *Les Sources scolastiques de la théorie cartesienne de l'être objetif.* Rev. d'Hist. de la Philosophie, oct.-déc. 1929; L. Noel, *Notes d'épistémologie thomiste,* 1925 (pp. 11, 35, 119); y nuestro *Songe de Descartes.*

[2] Decimos que la forma presentativa y el objeto conocido no constituyen sino una naturaleza, sólo desde este punto de vista, como es claro, y como el R. P. Blanche lo ha observado muy bien *(Bull. thom.,* nov. 1925, p. [5]).

[3] *Artículo citado,* p. 201-202.

[4] Cf. Juan de Santo Tomás, *Log.,* II. P., q. 22, a. 1, *dico primo,* ed. Reiser, t. I, p. 696.

que es *conocida primero* como objeto antes de hacer conocer; por eso precisamente nos resistimos a ver en el concepto un simple signo instrumental. Es necesario que sea un signo formal, es decir, que precisamente en cuanto *species* no sea *más que* signo, que consista simplemente en algo "que haga conocer"; — es menester pues que consista en un puro representante o vicario del objeto, que no posea ningún matiz de naturaleza, ninguna nota quiditativa que no sea rasgo y nota del objeto. He ahí la relación de "identidad" requerida por la relación de signo en cuanto tal. Jamás hemos afirmado sino esta clase de identidad, y sería luchar contra una sombra reprocharnos haber enseñado una identidad absoluta o según todas las relaciones entre el concepto y el objeto; una identidad así se halla sólo en el caso del Verbo increado.

El R. P. Roland-Gosselin piensa que no insistimos bastante sobre un hecho, es a saber, que el concepto es una "*similitudo* rei intellectae", ["*semejanza* de la cosa entendida"], y que tendemos "a disimular o a reducir (no digo a suprimir) la función desempeñada en el conocimiento intelectual por la semejanza del concepto con la realidad [5]". A decir verdad, es todo lo contrario. De tal manera insistimos sobre esta semejanza que tenemos el concepto (considerado naturalmente no en su aspecto entitativo o como accidente del alma, *secundum suum esse in,* ["según su existencia-en"], sino en su función intencional y como vicario del objeto, *secundum suum esse ad,* ["según su existencia-para"]), no sólo como una cosa que semeja al objeto: ¡esto es demasiado poco para él!; sino como la semejanza misma del objeto, como la semejanza misma y la pura semejanza de la cosa entendida. Y, de consiguiente, como "*idéntico*" al objeto *en cuanto al constitutivo inteligible o a los rasgos quiditativos.* Permanece sin embargo siendo signo, y por lo mismo diferente del objeto significado, por cuanto el objeto existe o puede existir, no sólo en el espíritu, en donde él es conocido, sino *extra mentem in esse naturae,* ["fuera de la mente en su existencia de naturaleza"], en cuanto idéntico a la cosa (de la cual no es dis-

[5] *Art. cit.,* p. 201.

tinta realmente), mientras que el concepto, en su función misma de *species*, existe *in esse intentionali*, [en una existencia intencional"]. (Y según el ser entitativo, es un accidente del alma, diferente como cosa, *ut res*, del objeto significado.)

2. Todo esto se halla explicado con abundancia de detalles y con claridad meridiana en los célebres textos de Juan de santo Tomás que son familiares a todo tomista, y que sería demasiado prolijo reproducir aquí: *Curs. Phil.*, Log., II. P., q. XXII, a. 1 y 2; *de Anima*, q. IV, a. 1; q. VI, a. 2, 3; q. X, a. 2; q. XI, a 1 y 2; *Curs theol.*, I. P., q. XVIII, disp. 2, a 2, diffic. 1 (Vivès, t. III); q. XXVII, disp. 12, a. 5 y 6 (Vivès, t. IV).

Si los términos *signum formale* y *signum instrumentale* [6] no se hallan literalmente en santo Tomás, la distinción que expresan es manifiestamente inherente a su doctrina; al distinguir el *signum formale* y el *signum instrumentale*, los comentaristas no han hecho sino explicitar lo más básico que hay en su noética. La exégesis de estos pasajes, efectuada por Juan de santo Tomás, pasajes de su maestro invocados por él a este propósito, se impone de una manera obvia en lo concerniente al valor y a la necesidad de esta distinción. Si puede parecer "laboriosa" [7], es sólo sobre un punto particular del vocabulario, a saber, si santo Tomás emplea el término "signo" en sentido propio (no metafórico) a propósito del concepto. También aquí, como el R. P. Blanche ha dejado sentado con notable precisión [8], es menester dar razón sobre este punto a Juan de santo Tomás (que no propone por otra parte, con gran prudencia, sino como más probable [9] su conclusión afirmativa). Parece además que el término "signo" aplicado al concepto no fuera un vocablo de primera intención, nacido en el curso mismo de la elaboración de la teoría del concepto, sino más bien, permítaseme decirlo, un vocablo

[6] Lo mismo que, para significar otra distinción, los términos *conceptus mentalis* y *conceptus objectivus*.

[7] M. D. ROLAND-GOSSELIN, *art. cit.* p. 202, nota.

[8] F. A. BLANCHE, *Bulletin thomiste*, noviembre 1925, [p. 3-4].

[9] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log.*, II. P., q. 22, a. 1 (Reiser, I, p. 694).

agregado, tomado de fuera, que responde a una preocupación didáctica y reflexiva del pensamiento en su retorno sobre esta teoría para probarla y verificarla. Pero por esta misma causa señalará un progreso en la explicitación técnica, pues obligará a descartar definidamente, en el caso del concepto, la noción de "signo instrumental" que el uso vulgar del vocablo signo tiende a evocar.

Es claro además, observémoslo a modo de paréntesis, que en una discusión como ésta, el *primum necessarium* es recurrir al texto de santo Tomás y establecer una rigurosa exégesis del vocabulario de que se ha valido. Pero si se pretendiera descuidar o rehusar para esto las explicitaciones y los desarrollos concebidos por sus grandes discípulos, se reduciría la filosofía tomista a una disciplina arqueológica, se le rehusaría desde el principio el derecho de ser una filosofía viva que crece con el tiempo y en cada instante se coloca en situación de responder a las cuestiones nuevamente planteadas. Nos privaríamos también de luces sumamente útiles para evitar las interpretaciones deficientes; tanto más cuanto que para interrogar a santo Tomás sobre tal cuestión no incluída en el dominio de la explicitación didáctica [10] sino después de él, el puro literalismo sería, bajo apariencias de exactitud material, un método muy falaz, y que, bien empleado, apenas podría conducir más que a una conclusión, felizmente modesta, es a saber, que la cuestión de que se trata es oscura y que a fin de cuentas ahí pierde uno la brújula.

3. Mas cerremos este paréntesis y veamos lo que santo

[10] Santo Tomás estaba así, al parecer, mucho más preocupado por la relación entre *la cosa extramental* y la forma presentativa gracias a la cual ella era convertida en objeto, que por la relación entre la forma presentativa y el *objeto* mismo tomado como tal. Por eso, como veremos más adelante, sucede con frecuencia que habla del concepto no distinguiendo *concepto mental* y *concepto objetivo*, sino al contrario tanto en el sentido de concepto mental (*intentio intellecta* podría traducirse "la intención o visión mental"), como en el sentido de concepto objetivo (*intentio intellecta* podría traducirse entonces "lo intentado por la mente") o más bien pensando en el concepto mental, no precisamente en cuanto *species*, sino desde el punto de vista del *objeto* que él presenta al espíritu.

Tomás nos dice acerca de la "relación de signo" y de la "relación de identidad".

a) En lo concerniente a la relación de signo, escribe en el *Tratado de Veritate* (q. 9 a. 4, ad 4) que el concepto puede ser llamado un signo en un sentido *lato* (es decir, un conocido que hace conocer—, pero sin que el pensamiento se detenga primero en el signo para pasar de ahí al significado): [11]

"Communiter possumus signum dicere quodcumque *notum in quo* aliquod cognoscitur, et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur; et sic angeli cognoscunt res per signa . . ."

"Comúnmente podemos llamar signo a cualquier *cosa conocida en la cual* es conocido algo; y según esto la forma inteligible puede recibir el nombre de signo de la cosa que por ella es conocida; y así los ángeles conocen las cosas por signos . . ."

Cf. *de Veritate*, q. 4, a. 1, ad 7: "Verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius";

"El verbo [la palabra] es para significar: primariamente en el interior, luego [o secundariamente] en el exterior";

in I. Sent., d. 2, q. 1, a. 3: " . . .inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo";

". . .por cuanto hay en la realidad fuera del alma algo que responde a la concepción del alma, a modo de significado por un signo".

y también *Quodlib.* IV, a. 17.

Por otra parte, el texto capital en donde santo Tomás demuestra que las *species intelligibiles* no son objeto (quod), sino puro medio (quo) del conocimiento (*Summa* I, 85, 2) no vale sólo para la *species impressa*, sino con absoluta evidencia vale también para el concepto [12]. Si las *species* fueran *quod intelligitur* ["lo que se entiende"], no habría ciencia de las cosas, sino sólo de lo que existe en el alma; y además, las contradictorias serían simultáneamente verda-

[11] "Signum, proprie loquendo, [es decir, el signo en el sentido *estricto*, cf. F. A. BLANCHE, *loc. cit.*] non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo", [no puede ser sino algo de cuyo conocimiento se llega al conocimiento de otra cosa por medio de cierto discurso].

[12] Véase más adelante, § 8 b y § 13.

deras, ya que entonces la inteligencia sólo juzgaría la manera como ella es afectada en cada uno. Es claro que esta argumentación concierne tanto a las formas inteligibles que son como el término y el fruto de la aprehensión intelectual, como a las que son el principio y el germen; y aun les concierne más de cerca, pues las segundas *(species impressae)* sólo interesan a la inteligibilidad (en acto) y no son conocidas en el acto de intelección, mientras que las primeras (conceptos) interesan a la intelección en acto y son conocidas (pero no son conocidas *ut quod)*, ["como objeto"], sino en un acto segundo de reflexión). Ante todo, santo Tomás puede decir del concepto:

"Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo",[13]

"Porque el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, en virtud de esa reflexión entiende su entender y la especie con la cual entiende. Y así la especie intelectiva es lo que se entiende, pero secundariamente, pues el objeto primario de la intelección es la cosa cuya especie inteligible es la semejanza,"

pues lo que ante todo es captado por la reflexión no es la *species impressa,* sino el concepto. El *ad 1* se refiere por otra parte expresamente a la *similitudo* o *forma* por la cual la inteligencia en acto es el objeto de intelección en acto, lo cual vale para la inteligencia en acto segundo (por el concepto) tanto y más todavía que para la inteligencia en acto primero (por la *species impressa).* E igualmente el *ad 2.* El término *species intelligibilis,* que en el léxico de santo Tomás designa lo que más tarde había de llamarse la *species impressa,* no excluye pues en este artículo al concepto o *species expressa,* tanto menos si se tiene en cuenta que el concepto es precisamente *species* o *similitudo,* sino que, por el contrario, lo envuelve de hecho [14]; y se opone solamente

[13] Cf. el texto de la *Summa contra Gent.* citado aquí abajo: "Aliud est intelligere rem et aliud est intelligere *ipsam intentionem intellectam,* quod intellectus facit dùm super opus suum reflectitur", ["Una cosa es entender la cosa y otra entender la *intención* [o concepto] *del entendimiento,* lo cual efectúa éste cuando vuelve sobre su operación propia"].

[14] Cf. *Summa contra Gent.,* Lib. IV, cap. IX: "Intentio intellecta

(ad 3) a los *objetos* que el espíritu, por y en el concepto, se forma y presenta a sí mismo, o compone y divide. Asimismo la lógica es de suyo para Santo Tomás *scientia de intentionibus* ["la ciencia de las intenciones"]. Es decir que el objeto directo de la aprehensión intelectual no es el concepto o la *intentio intellecta* ["la intención entendida"], (de otra manera la lógica sería todo el saber humano), sino la *res* ["la cosa"]. Lo declara de la manera más inequívoca:

"*Aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super opus suum reflectitur:* unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis". (*Summa contra Gent.*, Lib. IV, c. XI.)

"Una cosa es entender la cosa y otra entender el concepto a modo de objeto, lo cual realiza el entendimiento cuando reflexiona sobre su operación: por eso unas ciencias tratan de las cosas y otras de las intenciones entendidas".

Precisamente porque el concepto es a la vez *signo* y *quo* (puro medio), la escuela tomista se vió precisada a elaborar la noción de signo formal y la de *términus in quo* ["término en el cual"] ("notum in quo", [algo conocido en lo cual], decía Santo Tomás en el texto citado ya del *de Veritate*). Encaraba así las más especiales dificultades de la teoría del concepto, y por lo mismo, escudriñaba más profundamente su naturaleza. Si ha podido haber al comienzo ciertas fluctuaciones en el vocabulario, todos los grandes comentaristas están de acuerdo en lo sustancial

[...] non [est] in nobis res intellecta", ["Cuando entendemos el concepto no entendemos la cosa"]. *De verit.* 2, 6; (santo Tomás, recurriendo a la comparación del espejo como a una simple metáfora que no debe valorarse demasiado), explica aquí que en la operación abstractiva el *phantasma* no es *sicut objectum cognoscibile*, sino *sicut medium cognitionis* ["no es un objeto cognoscible sino más bien un medio de cognición"]. "Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma", ["Por eso nuestro entendimiento no es llevado directamente, de la especie que recibe, al conocimiento del fantasma, sino al conocimiento de la cosa significada por el fantasma"]. Y esto no vale sólo para el fantasma, signo formal de orden sensible, sino también, evidentemente, para el concepto, signo formal de orden intelectual [cf. *Summa theol.*, I, 85, 2, ad 3]).

de esta teoría, que Juan de santo Tomás ha llevado al más elevado punto de precisión científica.

b) En lo concerniente a la relación de "identidad" (en cuanto al constitutivo inteligible), recordemos ante todo el texto siguiente:

"Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei, *vel magis species* ejus; sicut forma domus, quae est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma quae est in materia, vel potius species ejus". *(Summa contra Gent.*, lib. III, c. 49.)

"La similitud inteligible por la cual entendemos algo según su sustancia debe ser de la misma especie, *o mejor la especie suya;* así como la forma de la casa, que está en la mente del artífice, es de la misma especie que la forma que está en la materia, o mejor *su especie*".

Texto muy significativo en cuanto al alcance del término *species*. La "species" es representación de la cosa porque ella es en el espíritu, para *intelligere*, et *in esse intelligibili*, el mismo principio de especificación que especifica la cosa para existir, et *in esse natu ili.*

Pero sobre todo transcribamos cuidadosamente en nuestras fichas dos textos en donde santo Tomás enuncia exacta y literalmente lo que no hemos hecho sino repetir después de él:

"Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, *et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei* secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus" *(Quodlib.* VIII, a. 4).

"La especie inteligible es pues la semejanza de la esencia misma de la cosa, *y es en cierto modo la quididad misma y la naturaleza de la cosa* según el ser inteligible, no según el ser natural como está en las cosas".

Quodammodo se refiere a la diferencia de estado o de *esse*. Es claro por otra parte que lo que es verdadero de la similitud *qua*, al principio de la intelección, es también verdadero de la semejanza *in qua*, al término de la misma. Es lo que el mismo santo Tomás declara expresamente:

"Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia

"Tampoco la sustancia dada al Hijo deja de estar en el

nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod *verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero* [15] *contineat*". (*Summa contra Gent.*, Lib. IV, c. 14.)

Padre, pues ni siquiera entre nosotros la cosa entendida abandona su naturaleza propia del orden real, porque *el verbo de nuestro entendimiento saca de la misma cosa entendida el contener inteligiblemente la misma e idéntica naturaleza*".

El verbo de nuestro entendimiento contiene inteligiblemente *la misma naturaleza, sin distinción numérica*, que la cosa conocida; no podría haberse explicado el Angélico de una manera más clara y terminante. Y ésta es precisamente la doctrina que hemos sostenido. El verbo mental, según el ser entitativo o según su *esse in* —en cuanto accidente del alma—, se distingue *ut res* de la naturaleza de la cosa conocida. Según el ser intencional o según su *esse ad*, que le es propio en cuanto *species*, es, en cuanto al constitutivo inteligible, la naturaleza misma de la cosa conocida, y la contiene sin distinción numérica, es

[15] Como lo hace notar el R. P. Blanche después de Silvestre de Ferrara, la expresión "eadem numero" ["la misma numéricamente"] no significa aquí identidad individual, puesto que la naturaleza como tal abstrae de la individualidad. "Ella significa tan sólo, aquí, que la naturaleza tiene exactamente los mismos caracteres constitutivos en el verbo del entendimiento y en la cosa." (*Art. citado*, p. [5].)

"Ipsummet objectum numero, quod est in se entitative, ingreditur intra intellectum intelligibiliter et in esse intentionali seu repraesentativo", ["El mismo objeto numéricamente que es en sí de manera entitativa, penetra dentro del entendimiento de manera inteligible y en un modo de ser intencional o representativo"], escribirá JUAN DE SANTO TOMÁS (*Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12 a. 6, n. 18, Vivès, t. IV, p. 130). Y además: "Processio intelligibilis non est elaboratio imaginis per modum picturae et artis, sed per modum naturalis expressionis, et emanationis in esse intelligibili, in quo petit non solum similem, sed eamdem naturam seu objectum in se exprimere, et formare, quae est in ipsa re intellecta, sed non in eodem esse entitativo, sed in esse intelligibili . . .", ["La procesión inteligible no es la elaboración de una imagen a modo de una pintura u otro arte cualquiera, sino a modo de una expresión natural y de una emanación en el ser inteligible, en el cual pide expresar y formar, no sólo una simple semejanza, sino la misma naturaleza u objeto, que está en la misma cosa entendida, mas no en el mismo ser entitativo, sino en el ser inteligible . . ."] (*ibid.*, n. 29, p. 139).

decir, es una pura similitud esencialmente relativa a esta naturaleza, y según la cual el que conoce se torna intencionalmente en acto segundo algo distinto de sí. No se podría decir "aquí me pierdo", ni hallar en ello contradicción, a menos de perderse también en la noción tomista del conocimiento: *cognoscens intentionaliter fit (vel est) aliud a se* ["el que conoce se torna (o es) intencionalmente algo diverso de sí"].

4. No será inútil, sin embargo, detallar una vez más, y con la mayor claridad posible, las articulaciones de la síntesis doctrinal llevada a cabo por Juan de santo Tomás y retomada por nosotros. (Para la claridad de la discusión que sigue, enumeraremos en cifras romanas esas diversas articulaciones.)

n. I — El *ens reale* ["ser real"], objeto directo de la inteligencia, no implica la existencia actual; es lo que existe o *puede existir* fuera del espíritu, — en la "cosa" (actual o posible).

n. II — Esta *cosa* puede ser considerada ya como existente o capaz de existir por sí (cosa precisamente en cuanto cosa), ya como existente o capaz de existir para el espíritu, alcanzada por él y hecha presente a él (cosa en cuanto objeto).

n. III — El *objeto* no constituye sino una unidad con la cosa y no difiere de ella sino con una distinción virtual o de razón. Pero lejos de agotar toda la inteligibilidad de la cosa, no es sino tal o cual de las determinaciones inteligibles discernibles en ella (en otras palabras, la cosa en cuanto objetivable bajo tal o cual aspecto).

n. IV — He ahí el significado inmediato (objeto formal) del *concepto,* forma presentativa engendrada en el espíritu. El mismo acto inmanente por el cual el entendimiento conoce el objeto (le "deviene" intencionalmente), es también vitalmente productivo del concepto. En otros términos, por un solo y mismo acto el espíritu *concibe* (da a luz) la cosa en el concepto y la *percibe* como objeto.

n. V — El concepto no es la cosa intelectualmente percibida. De lo contrario no habría ciencia de las cosas, sino

sólo de los conceptos; y las contradictorias serían a la vez verdaderas (Cf. anteriormente p. 228).

n. VI — El concepto es *mediador:* por él y en él el objeto es llevado en el seno del espíritu al estado de última actuación inteligible. Nuestra inteligencia no alcanza, pues, las cosas sino en cuanto son presentadas a ella mediante conceptos, y el modo de nuestra intelección corresponde a la manera más o menos completa o más o menos deficiente como la cosa se halla objetivada en el concepto.

n. VII — El concepto es mediador a título de *puro medio.* No es una cosa percibida que semejaría a la cosa; es la semejanza misma, formalmente tomada, de la cosa (de lo que es objetivado de la cosa); es pues la misma naturaleza objetivada, pero en calidad de *quo,* o de medio, no de *quod* o de objeto: la naturaleza objetivada es la misma, en cuanto al constitutivo inteligible, en la cosa en donde ella existe con una existencia real, y en el concepto en donde ella existe con una existencia intencional [16]. El

[16] Species "ita pure repraesentant id quod formaliter est in objecto, quod materialem ejus entitatem exuunt, et ita sunt ipsum objectum formaliter et pure repraesentative", ["De tal manera las especies representan lo que está formalmente en el objeto, que se despojan de su entidad material, y así son el mismo objeto formalmente y representativamente"]. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Phil. Nat.*, III, P., *de An.*, q. 6, a. 2. "Species impressa [...] est ipsamet quidditas objecti, quatenus totum quod in objecto invenitur realiter, transfertur ad speciem repraesentative. [...] Species impressa ita est virtus objecti ad eliciendam cognitionem et formandum verbum quod formaliter in se habet esse intentionale, in quo convenit cum objecto repraesentative, sed non entitative, et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo", ["La especie impresa [...] es la quididad misma del objeto, por cuanto todo lo que realmente se halla en el objeto, pasa representativamente a la especie. [...] La especie impresa de tal manera es la virtud del objeto para engendrar el conocimiento y formar el verbo que formalmente tiene en sí al ser intencional, en el cual conviene representativamente con el objeto, pero no entitativamente, y con la especie expresa conviene en el mismo ser inténcional, aunque no sea así formado y expreso como en el mismo verbo."] *Ibid.*, a. 3.

"Unde conceptus seu verbum apud nos, est res non intelligibilis, sed *intellecta in actu in esse intentionali;* et ea necessitate ponitur, qua ponitur objectum intellectus in actu intus", ["De donde se sigue que el concepto o verbo en nosotros es la cosa, pero no inteligible sino *entendida en acto en el ser intencional;* y entonces se manifiesta con la

concepto es así una pura semejanza o una pura imagen [17], que no forma sino una unidad, en cuanto a la naturaleza inteligible, con el objeto que ella presenta; y en él se verifica, no en razón de cualquier imagen, sino de pura imagen (Cf. Cayetano, in I, 27, 1, y 85, 82), el principio general enunciado por Aristóteles en *de Memoria et Reminiscentia,* es a saber, "que el movimiento hacia la imagen *en cuanto ella es imagen* y el movimiento hacia la cosa no son sino un solo y mismo movimiento", (santo Tomás, *Summa* III, 25, 3.).

n. VIII — El concepto no es puro medio en calidad de principio o germen fecundante como la forma presentativa recibida *(species impressa);* es puro medio en cuanto *término* o fruto *(species expressa,* forma presentativa proferida). Pero producido este término, término *quod* ["objeto"] en cuanto a la intelección como productiva, y a la vez puro medio en cuanto a la intelección como intelección, no sujeta a sí a la propia intelección que se termina en él. Por lo mismo que ella se termina en él como en un *quo* que hace conocer, se termina en el objeto como en el *quod* conocido. De aquí la expresión *in quo,* que no destruye ni disminuye en nada, sino sólo torna más preciso el vocablo *quo* aplicado al concepto [18], y significa que el acto de

misma necesidad con que se manifiesta el objeto del entendimiento en acto en la intimidad de nuestra mente."] CAYETANO, *in I,* 27, 1. (Cf., sobre la teoría del conocimiento en general, los textos capitales: *in* I, 14, 1; 55, 3; 79, 2.)

[17] En Dios, el Verbo es idéntico por naturaleza al Padre no en el ser intencional, sino en el ser real mismo; y sin embargo es llamado por SAN PABLO *(Col.* 1, 15) la "imagen" del Padre. Cf. *Summa* I, 35, 1 y 2.

[18] *Quo* puede entenderse en general, en el sentido de *puro medio,* (entonces el concepto es *quo* como la *species impressa),* o en particular, en el sentido de medio por el cual, como partiendo de un *principio,* se produce el acto de intelección (entonces el término no conviene sino a la *species impressa,* mientras que el concepto es *in quo,* medio en el cual, como en un *término,* se consuma la intelección).

Quo (puro medio) { *Quo* (principio)
In quo (término)

Según el vocabulario empleado por santo Tomás en un texto del *de Veritate* que citamos más adelante (p. 240, nota 25), se podría llamar *primum quo* la *species impressa* (principio del acto de la intelección), *y secundum quo* el concepto (término de este acto).

intelección envuelve al mismo tiempo, indivisiblemente, el concepto significante y el objeto significado [19].

Así aunque alcanzado por medio o la mediación del concepto, el objeto real es *inmediatamente* percibido por cuanto ningún *quod* lo mediatiza [20]. "Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur", ["Los objetos primarios de la intelección son las cosas extrañas al alma; hacia ellas, a fin de entenderlas, va primariamente el entendimiento"] [21].

[19] El término *species quod*, empleado por el R. P. SIMONIN ("La noción de *intentio*" *Rev. des sc. phil. et théol.*, julio 1930, p. 456) nos parece muy poco conforme al vocabulario tomista. En todo caso, si se quiere permanecer en armonía con la doctrina de santo Tomás, él no puede significar sino *species quod* en cuanto término producido, y no *species quod* en cuanto objeto conocido. Como muy bien lo deja ver el texto de Cayetano citado p. 238, hay una diferencia esencial entre "species seu intentio *quam* intellectus intelligit (ut intentio est rei)", ["entre la especie o la intención *que* el entendimiento entiende (por cuanto la intención es de la cosa)"] y "species seu intentio *ut quod* intelligitur (sc. ut *objectum)*", ["la especie o la intención como *cosa* entendida (a saber, como *objeto)*"]. Podemos decir con toda certeza que toda la teoría tomista del concepto arraiga en esta diferencia.

Si se afirma que el concepto es *quod* sin ser objeto conocido, y que es término conocido solamente "*como representante del objeto*" (F. A. BLANCHE, *art. citado*, p. [4]), entonces se dice precisamente lo que nosotros decimos: que él es *quod* como producido, e *in quo* como conocido.

[20] "Et haec species expressa dicitur conceptus seu verbum tanquam quid formatum ab intellectu, et locutum, seu dictum ab ipso, ut ibi objectum attingat tanquam in medio formaliter repraesentante, non ut in medio prius cognito: nec enim prius attingitur conceptus, et deinde objectum, sed *in ipso inmediate res cognita atingitur*, sicut media specie impressa objectum unitur, quin attingatur ipsa species", ["y esta especie expresa se llama concepto o verbo como algo formado por el entendimiento y pronunciado o dicho por el mismo, a fin de alcanzar allí el objeto como en un medio formalmente representativo, no como en un medio ya antes conocido: pues no es alcanzado primero el concepto, y luego el objeto, sino *en el mismo es alcanzada inmediatamente la cosa conocida*, como el objeto se une con la especie impresa media, sin que la especie misma sea alcanzada"] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 27, disp. 12, a. 5 (Vivès, t. IV, p. 94).

En la intelección ananoética hay un *quod* mediador: es el analogado alcanzado primero por nosotros. Pero éste es alcanzado inmediatamente, en el sentido indicado aquí.

[21] SANTO TOMÁS, *de Potentia*, q. 7, a. 9.

n. IX — Todo esto viene a decir que el concepto es *signo formal*. Como todo signo, es *praecognitum*[22] ["conocido antes"], pero aquí no se debe decir tan sólo que el signo es preconocido con una simple prioridad de naturaleza, y no de tiempo; se debe agregar que es preconocido *formaliter* ["formalmente"], en cuanto forma actualizante del conocimiento, y no *denominative*, en cuanto objeto alcanzado por el conocimiento[23]. En cuanto objeto no es percibido, sino en segundo término y secundariamente, por un acto reflexivo (que implica formación de un nuevo concepto).

Flota en la intelección en acto; el acto mismo de intelección es el que lo produce; es el primero en ser puesto en acción por la intelección en acto, pero para comunicar al mismo tiempo e indivisamente esta actuación al objeto, puesto que en él la inteligencia es en acto segundo el objeto; forma inteligible *en la cual* el objeto existe intencionalmente y se hace conocer, su existencia propia es el mismo acto de intelección, considerado por parte del término, el *intelligi intrinsecum*[24] en acto como afectando, por esta

[22] La *species impresa* —puesto que sólo está en el principio, no en el término de la intelección, y que de consiguiente no es de ninguna manera *praecognita* ["conocida antes"], ni siquiera en el sentido puramente formal en que el concepto es preconocido—, es un *quo* al cual no conviene el nombre de *puro signo* o de *signo formal*. Sólo el fantasma y el concepto pueden llamarse signos formales. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, Log., II, p., q. 22, a. 2. (Reiser, I, p. 704); a. 3.

[23] "Ad salvandam proprietatem signi sufficit salvare, quod sit praecognitum, quod in signo formali reperitur, non quia sit praecognitum *ut objectum*, sed *ut ratio et forma*, qua objectum redditur cognitum intra potentiam, et sic est praecognitum formaliter, non denominative et ut res cognita." ["Para salvar la propiedad del signo basta salvar el que sea preconocido lo que está contenido en el signo formal, no porque sea preconocido *como objeto*, sino *como razón y forma*, por la cual el objeto pasa a ser conocido dentro de la potencia, y así es preconocido formalmente, no denominativamente y como cosa conocida"], Juan de Santo Tomás, *Log.*, II, P., q 22, a. 1. (Reiser, I, p. 695). Estas breves lineas de Juan de Santo Tomás son fundamentales; todo se ha comprendido si se ha comprendido esto; es la clave de la cuestión. Cf. más adelante §§ 4 c, 13 b, y R. GARRIGOU-LAGRANGE, Communic. al Congreso tomista de Roma (1925), p. 220.

[24] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log.*, II, p., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 707). Santo Tomás dice en términos muy claros, en la *Suma*

misma forma, al objeto; en esta forma es "intentio intellecta" ["intención entendida"], y aun en cuanto *species* o *intentio,* (y no sólo en cuanto al objeto que él presenta), se puede llamar "primo et per se intellectum" ["objeto primario del entendimiento"]; pero lo que es conocido precisamente en cuanto *quod* eso es el objeto. Es lo que Cayetano explica de la manera más clara y en su lenguaje admirablemente formal:

"Conceptiones ut intentiones sunt *quas* [intellectus] intelligit: et hoc ideo quia . . . conceptus praesentat rem objective; *significari autem et sciri res extra primo, et conceptiones non ut res, sed ut intentiones sunt rerum extra, idem est:* quia idem est motus animae in imaginem ut imago est, et in rem, ut dicitur in De Memoria et Reminiscentia" *(in* I, 85, 2.)

"Las concepciones en cuanto intenciones son *las que* [el entendimiento] entiende: y es así porque . . . el concepto presenta la cosa objetivamente; que las cosas externas sean significadas y sabidas primariamente, y las concepciones no como cosas, sino como intenciones de las cosas externas, es lo mismo: porque por el mismo movimiento el alma va a la imagen en cuanto imagen, y a la cosa, como se dice en el libro de La Memoria y la Reminiscencia".

El concepto en cuanto *species* es *tan escasamente una cosa o un objeto,* que decir que es aprehendido por la intelección, es precisamente decir que no él sino *la cosa es conocida como objeto.* No es conocido (en la intelección directa) sino en cuanto forma actualizadora de la intelección del objeto.

n. X — Lo que por las palabras del lenguaje comunicamos a los demás son nuestros conceptos. Y es así porque para hacer conocer a otro los objetos que conocemos, le comunicamos los mismos medios, los mismos signos formales que nosotros empleamos para conocer tales objetos. Le comunicamos, pues, nuestros conceptos mediante los signos instrumentales que son los términos del lenguaje, o los gestos: mas nuestros conceptos precisamente en cuanto presentan

contra los Gentiles (Lib. IV, cap. XI): "Esse verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi." ["El ser del verbo concebido interiormente o de la intención entendida es su misma condición de ser entendido."]

el objeto, nuestros conceptos mentales precisamente en cuanto el objeto de concepto o concepto objetivo nos es ofrecido por ellos. Y es así precisamente porque el concepto, término *quod* de la intelección como productiva, es término *in quo* de la intelección como intelectiva: al nombrar la cosa significamos el concepto, que es a la vez forma actualizante de la cual ha menester nuestra intelección, y manifestación espiritual de esta misma intelección.

De esta manera las palabras del lenguaje, al significar el concepto de la cosa, significan su *definición* (al menos nominal), es decir, el complejo de notas características que la distingue de cualquier otra y que constituye su *noción objetiva* o *ratio* (Cf. *Summa* I, 85, 2, ad 3. Véase más adelante *Textos citados*, §§ 1 y 13 c). Conviene también observar que lo que comunicamos a otro no son tanto simples nombres cuanto proposiciones y juicios, en otros términos, es *nuestra* composición o separación de las *cosas* presentadas a nuestro espíritu por nuestros conceptos. En definitiva, al significar nuestros conceptos por el lenguaje, significamos las cosas mismas, como lo decía Cayetano hace un momento (V. p. 238), lo mismo exactamente que por nuestros conceptos conocemos directamente, inmediatamente, las cosas como objeto.

"Voces significant... ea quae intellectus sibi format *ad judicandum* de rebus exterioribus." (*Summa*, loc. cit.)

"Las palabras significan... las cosas que el entendimiento concibe *para juzgar* de las cosas exteriores".

n. XI — La expresión *verbo mental* no se aplica sólo al concepto tal como lo hemos considerado hasta el presente, sino también a obras complejas formadas por el entendimiento, como la definición y la división (que conciernen a la primera operación del espíritu) y la enunciación (que concierne a la segunda).

Hay en la definición y en la división una complejidad que es nuestra obra propia; pero el complejo conceptual así constituído continúa significando simplemente un objeto, una cosa (actual o posible). Por el contrario, en la enunciación y en el juicio construímos un objeto con otro al

cual declaramos idéntico o no idéntico en la realidad. Esta declaración, como esta unión o esta separación, son propiamente nuestras, nos pertenecen. Por eso, en el solo juicio (y ya en la definición por cuanto ella implica un juicio de compatibilidad) hay verdad o error —relación de conformidad o de no-conformidad entre nuestra inteligencia y la cosa existente (actual o posiblemente). El verbo mental constituído por una enunciación forma pues, por ese motivo, una *dualidad* con la cosa. Pero cada uno de los conceptos así unidos o separados no forma sino una *unidad* (en cuanto al constitutivo inteligible, y en calidad de *quo*) con la cosa o el objeto. El verbo mental en cuestión manifiesta lo que *yo pienso* (composición o separación) de las *cosas* (hechas objetos de intelección en acto en mis conceptos del sujeto y del predicado).

Si santo Tomás, cuando habla del verbo mental y de su distinción de la cosa, menciona de ordinario la definición y la enunciación más bien que el simple concepto, es justamente porque aquí hay algo que nos pertenece con todo derecho —la composición mental—, que torna esta distinción más manifiesta que la simple diferencia de estado o de *esse* entre concepto y objeto [25].

El R. P. Roland-Gosselin se pregunta cómo nuestra interpretación es conciliable "con la teoría tomista del juicio, que también forma parte del verbo mental" [26]. Pues

[25] Cf. *de Verit.*, 3, 2: "Species (sc. impressa) qua intellectus informatur ut intelligat actu, est *primum quo* intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari jam potest formando quiddidates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam *operatum* ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi *secundum quo intelligitur*." ["La especie (a saber, la impresa) por la cual el entendimiento es informado para entender en acto, es el *primer medio por el cual* se entiende; y porque pasa al acto mediante tal forma, ya puede obrar formando quididades de las cosas y componiendo y dividiendo; de consiguiente, la quididad misma formada en el entendimiento, o también la composición o división, es algo *operado* por él, por lo cual sin embargo el entendimiento llega al conocimiento de la cosa exterior; y de ese modo es como el *segundo medio por el cual* se entiende."

[26] *Art. citado*, p. 203[1].

nosotros creemos que ella halla en esta teoría una de sus más valiosas confirmaciones [27].

n. XII — El entendimiento humano debe regularse sobre las cosas, que le preceden en el ser. Por eso la función propia del concepto es denunciar un objeto del cual es el vicario o la *semejanza*, y sobre el cual es medido. Si se trata de la idea creadora (me refiero a las ideas divinas, de las cuales las *species* angélicas innatas son una participación creada, y las que en su nivel ínfimo imita la idea del artista con el máximum de imperfección), sucede lo contrario, pues esta idea como tal [28] precede a la cosa (que no debe ser conocida, sino ser hecha; que es conocida antes de existir por sí misma). La idea en este caso es *puramente forma y no formada* [29] (digo, en lo que mira a las ideas divinas, forma de lo *posible* mismo conocido por la ciencia de simple inteligencia). Término interior del acto de intelección, ella es siempre un *in quo*, mas esta vez pasa también a la categoría de *quod* [30]; —no como un objeto-modelo, un ídolo de lo creado que nosotros imaginaríamos en el seno del espíritu creador, y del cual el objeto-cosa, el *ideatum* creable o creado, sería un calco o un forro, sino como la forma in-

[27] Este punto ha sido ya expuesto en *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. II, 10.

[28] "Forma separata *ad quod* aliquid formatur... Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis." ["La forma separada *conforme a la cual* es formado algo... La forma que imita algo por la intención del agente."] *De Verit.*, 3, 1.

[29] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 15, disp. 1, a. 1, n. 3 (Vivès, t. III).

[30] "...Si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu." ["Si alguien considera que la idea de lo realizado está en la mente del operante como algo entendido, mas no como la especie o imagen con que se entiende, que es la forma que pone al entendimiento en acto."] *Summa*, I, 15, 2. — "Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod intelligit." ["La sabiduría y el arte se interpretan como aquello *con que Dios* entiende, y la idea como *lo que* Dios entiende."] *Ibid.*, ad 2. — "Idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis." ["Lo esencial a la idea no es ser aquello por lo cual primariamente algo es entendido, sino lo entendido existente en el entendimiento."] *De Verit*, 3, 2, ad 9.

creada e ilimitada determinadora del objeto-cosa o del *ideatum* creable o creado, el cual se halla así alcanzado en sí mismo exhaustivamente por la mediación de un término u objeto *quod*, que es la misma infinita esencia divina: en cuanto objeto de la intelección divina ella es conocida en su multiforme imitabilidad, en la multitud infinita de las analogías que con ella puede tener lo finito creable [31].

Al respecto Juan de santo Tomás [32] explica que la idea artística u operativa, que nos sirve de analogado para concebir las ideas divinas, no es ni el concepto en su función de vicario de la cosa informando el entendimiento, y de *medium quo* del conocimiento, ni el objeto conocido *(conceptus objectivus)*, sino el concepto en cuanto precisamente que forma en el artista de una manera vital dentro de sí y lleva a sus determinaciones últimas un objeto conocido (conocido según sus mismas vías de realización) que precede a la cosa extramental y que puesto en la existencia será la cosa extramental; y la idea operativa es *quod intel-*

[31] "Idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia." ["La idea en Dios no es otra cosa que su esencia."] *Summa*, I, 15, 1, ad 3. — "Essentia Dei est idea rerum non quidem ut essentia, sed ut est intellecta [...] cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam [...] Ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam est idea uniuscujusque rei." ["La esencia de Dios es la idea de las cosas, no ciertamente en cuanto esencia, sino en cuanto es entendida [...] con proporción de la criatura que se ha de hacer a la misma esencia divina, ya por cuanto queda lejos de su perfección, ya por cuanto la imita. [...] La esencia misma de Dios, coentendidas las diversas proporciones de las cosas para con ella, es la idea de cada cosa."] *De Verit*, 3, 2. — "Una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit." ["Una primera forma, a la cual se reducen todas las cosas, es la misma esencia divina considerada en sí misma; en cuya consideración el entendimiento divino halla, por decirlo así, diversos modos de imitación de la misma; y en ellos consiste la pluralidad de las ideas."] *Ibid.*, 3, 2, ad 6. — "Ideae plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura (possibiliter) existentes." ["Las ideas se multiplican según las diversas relaciones a las cosas existentes (posiblemente) en su propia naturaleza."] *Ibid.*, 3, 3, ad 7.

[32] Cf. Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.*, I. P., q. 15, disp. 1, a. 1 (Vivès, t. III).

ligitur ["lo que se entiende"] en cuanto contiene así y presenta al espíritu el objeto. Obsérvese que aquí es menester considerar dos momentos de razón: 1º) En su función común de concepto o de forma presentativa que informa al entendimiento, el concepto del artista es especificador del conocimiento de éste —, así como la esencia divina es especificadora de la inteligencia divina (pero la esencia divina es objeto *quod* conocido, mientras que el concepto en su función común de concepto no es sino *medium in quo* de conocimiento). Y 2º) el concepto del artista, precisamente en cuanto concepto operativo, forma en el espíritu de éste y contiene y expresa como objeto conocido la cosa que está por hacer, antes que exista en su propia naturaleza (en razón de esto él es *quod)* — así como la esencia divina conocida en su imitabilidad y según la multiplicidad de sus relaciones de razón para con las cosas creables, es el medium en que son alcanzadas como objetos conocidos ya las cosas creables, ya estas mismas relaciones. (Cf. *Summa* I, 15, 2, ad 2). Que la idea, al mismo tiempo que medio *in quo* sea objeto *quod* en razón de su contenido que precede a la cosa, es, pues, el privilegio del conocimiento operativo, y singularmente del conocimiento creador.

Es muy notable que Descartes, según propia confesión, haya elegido con preferencia el término *idea* (que en estricto vocabulario escolástico estaba reservado a las ideas operativas y creadoras) para designar el concepto por el que nuestro pensamiento de hombre conoce las cosas, puesto que este vocablo idea era empleado ya por los filósofos "para significar las formas de las percepciones del espíritu divino" [33]. El transfería así al concepto especulativo hu-

[33] "... Ostendo me nomen *ideae* sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur. [...] Ususque sum hoc nomine, *quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas*, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus..." ["Observo que tomo el término *idea* para significar todo lo que inmediatamente es percibido por la mente. [...] Y he usado de él, *porque estaba ya muy en boga entre los Filósofos para significar las formas de las percepciones de la mente divina*, a pesar de que en Dios no reconozcamos ninguna fantasía..."] *Rép. aux troisièmes objections* (V). Cf. *Le Songe de Descartes*, pp. 157-160.

mano el esquema establecido por los escolásticos para la idea creadora, esquema mal comprendido por otra parte, como consecuencia de una interpretación material (de la cual era principal culpable, según parece, la pedagogía escolástica) de la noción de ejemplar. En el Resumen puesto al principio de sus Meditaciones, nos habla de la idea de una "máquina sumamente ingeniosa y artificial" que se halla en el espíritu de un obrero, y cuyo "artificio objetivo" tiene por causa la ciencia de este obrero. La máquina del mundo, ¿no era para él la *copia* creada del "artificio objetivo" o del modelo ideal presente en el espíritu del obrero divino? Ahora bien; aun en el caso del arte humano —en donde la parte de "creación" (entendida en un sentido impropio y disminuído) es muy ínfima, y en donde el proceso creador se halla necesariamente sumergido en todo lo que nos viene de las cosas por nuestra actividad cognitiva y representativa—, la idea creadora no es un modelo puesto delante del espíritu y del cual la obra de arte sería una copia (tal modelo no es completo si no *cuando se ha llevado a cabo la obra entera*, sea en nuestro pensamiento, como un poema o una sonata ya terminada, que no hay más que transcribir al papel, sea en la materia, como un cuadro o una estatua); la idea creadora *como tal* es en nuestro pensamiento un momento de intelección enteramente espiritual y simple que en orden a la obra es transcendente e ilimitado, y por la cual son formadas las representaciones y las imágenes mismas que son como los primeros materiales de la obra: imitación muy imperfecta de la idea propiamente creadora que alcanza desde el primer momento el detalle completo de la cosa, pero porque ella es la forma increada de ésta, pues el conocimiento divino tiene a la divina esencia como único objeto especificador, y la idea creadora es la misma esencia divina en cuanto conduce la cosa creable o creada hasta el conocimiento divino, como un término secundario y materialmente aprehendido.

Descartes, para pasar a su noción de la idea como objeto *quod*, no tuvo más que transformar la relación (tal cual él la entendía): idea creadora a ideado creado, en la relación: idea cognitiva a ideado conocido.

5. Releamos ahora, situándolos en relación a las diversas articulaciones que acabamos de distinguir, los principales textos de santo Tomás acerca del concepto. Veremos que allí donde se ha creído hallar dificultades, éstas no son sino aparentes; también comprobaremos con qué nitidez niega santo Tomás que nuestras formas presentativas sean el objeto inmediato del pensamiento, y afirma que ellas son *ut quo*, non *ut quod*, y que el concepto es *formado* o proferido para que sea *percibida* la naturaleza de la cosa, objeto del entendimiento (cf. §§ 5 b, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17).

Los textos agrupados en los tres primeros párrafos nos interesan sobre todo desde el punto de vista del vocabulario; vienen en seguida los textos doctrinalmente más importantes. Importa señalar, en lo concerniente a los términos "ratio" (véase § 1), "intellectus" (véase § 2), "intentio intellecta", un inevitable cruzamiento del vocabulario propio de la lógica con el vocabulario propio de la metafísica y de la psicología; estos tres vocablos en efecto, pertenecen primitivamente al vocabulario de la lógica (que se refiere a lo conocido precisamente en cuanto conocido en el alma); designan entonces ante todo el objeto de concepto (como reflexivamente intentado por el espíritu); pero se saltan (sobre todo el tercero, rara vez el primero) al vocabulario de la metafísica (que se refiere a las operaciones y a los medios de conocimiento tomados en su relación al ser extramental), y designan entonces el concepto mismo, por el cual y en el cual el objeto es conocido —, el mismo concepto designado también por los términos "conceptio intellectus" y "verbum mentis". Con estos dos términos se produce en cierta manera el fenómeno inverso. De suyo pertenecen al vocabulario de la metafísica y de la psicología. Pero pueden entenderse al mismo tiempo desde el punto de vista de la reflexión lógica, que alcanza en el espíritu la cosa conocida en cuanto conocida. Y así ya designan simplemente lo que más tarde se llamará *conceptus mentalis* (concepto en el sentido ordinario del término), la semejanza inteligible por la cual y en la cual es conocido el objeto —, ya designan al mismo tiempo, y principalmente,

lo que se llamará más tarde *conceptus objectivus*, el objeto de concepto o el objeto tomado como tal. Santo Tomás, lo hemos observado ya [34], estaba más preocupado con la relación y la distinción entre el concepto y la cosa que con la relación y la distinción entre *conceptus mentalis* y el *conceptus objectivus* (distinto también *ratione* de la cosa [35]). Y así los textos en donde el concepto se da como *quod primo et per se intellectum est* pueden interpretarse de dos maneras: o bien [36] como refiriéndose al concepto objetivo *(quod)*, (o al concepto mental considerado en cuanto al concepto objetivo que él presenta al espíritu); o bien [37] como refiriéndose al mismo concepto mental *(in quo)*, que 1º) es *quod* en cuanto producido, 2º) es (cf. anteriormente n. IX) preconocido *formaliter*, como forma intelectualizadora del objeto, teniendo como existir propio la intelección misma del objeto.

TEXTOS CITADOS	*Observaciones*
1. [*in Sent.*, 1254-1256.] *a)* "RATIO, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit, IV. *Metaph.*, tex. 11: *Ratio quam significat nomen est definitio.* [...] Ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis: et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. [...] Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de signi-	Se ve aquí cómo el término *ratio* (λόγος "noción") — y lo mismo se diga del término *Intellectus* ("lo pensado", véase más adelante, § 2; cf. *conceptus*, "lo concebido") y del *intentio intellecta* "el punto de mira mental pensado", véase más adelante §§ 7 y 8)—, es primitivamente, en el vocabulario de santo Tomás, un *nomen secundae impositionis*, un nombre reflexivo y lógico que designa ante todo el *objeto de concepto* (lo que más adelante se llamará *conceptus objectivus*) *tomado precisamente en cuanto conocido o existente en*

[34] Cf. anteriormente, p. 227, nota 10.

[35] Cf. más adelante, § 6 a.

[36] Cf. más adelante §§ 6, 7 b, 9, 10, 11 a, 12 c, 15 b, y p. 270, nota 47.

[37] Cf. más adelante §§ 6, 7 c, 8, 10, 11 b, c, 12 d, 13-17.

ficatione hujus hominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit.

Nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam CONCEPTIONEM, quia hoc significatur per nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen *definitio*, et alia nomina secundae impositionis. [...]

Ratio [...] dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

el espíritu, en otras palabras como objeto de una segunda consideración mental. Por eso el nombre *ratio* no significa la *conceptio animae* ["la concepción del alma"] o *similitudo rei* ["la semejanza de la cosa"] (por la cual es conocida la cosa, y que es significada por el nombre de la cosa). El término *ratio* se refiere a la *visión* refleja que alcanza dentro del espíritu a dicha concepción y su contenido. Y esta *ratio*, que existe así en el espíritu (cf. *de Potentia*, q. 7, a. 6: "Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes...", ["mas estas diversas *razones* existentes en nuestro entendimiento..."]) se dice que está en la cosa, por cuanto en ésta hay algo que responde a la *conceptio* del alma, como lo significado al signo; en otras palabras, por cuanto la *conceptio* [sinónimo de *verbum mentis*], cuyo contenido secundaria o reflexivamente visto designa esta *ratio*, es similitud de la cosa extramental (y no autora de un ser de razón).

Sucede aquí, como en muchos casos, que el metafísico o el teólogo recurre a nociones lógicas para resolver una cuestión que no es lógica sino ontológica, es a saber, la cuestión de la pluralidad de las perfecciones atribuídas a Dios infinitamente simple (es el asunto de este artículo de las *Sentencias:* "de si la pluralidad de las nocio-

nes —*rationum*— por los cuales los atributos divinos se distinguen entre sí está solamente en el espíritu, o también en Dios").

b) [Sigue la distinción del ser real y del ser de razón].

Aliquando hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo;* et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur.

Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit.[...]

[se trata aquí de los seres de razón lógicos]

c) Ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei".

(In I Sent., dist. 2, q. 1, a. 3.)

[*Significatum nominis*, es el *objeto* que el nombre significa al significar *primo et per se* ["en primer término y por sí mismo"] el concepto. Y este objeto recibe el nombre de *ratio* en cuanto es él objeto de una *consideración* refleja que lo capta en el espíritu precisamente en cuanto conocido].

2. [*De Potentia,* 1259-1263]

a) "...Rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectum."

(De Pot., q. 7, a. 6.)

[*Intellectus* designa aquí el objeto o el significado del concepto],

b) "Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis ut hominis vel lapidis.

[aquí al contrario es sinónimo de *conceptio intellectus* o de *verbum mentis* (concepto mental), porque propiamente a la *conceptio intellectus* responde algo *in re* ("sicut significatum signo", véase § 1].

c) Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei. [...]"
(De Pot., q. 1, a. 1, ad 10)

[observaciones que se deben tener en cuenta acerca del objeto de la Lógica y de la relación indirecta de ésta con lo real.]

3. [*De Potentia*] *a)* "Ex hoc quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas; et sic sicut est quaedam CONCEPTIO intellectus vel RATIO, cui respondet res ipsa quae est extra animam; ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta." *(Ibid.*, q. 7, a. 6)

El mismo término RATIO se ha tomado aquí como sinónimo de *conceptio intellectus* (concepto o verbo mental *in quo)*, connotando siempre el objeto de concepto *ut quod,*

b) Omnes rationes [perfectionum divinarum] sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones."
(Ibid.)

[Este objeto de concepto está en nosotros en cuanto conocido y contenido en el concepto; está en Dios como en la realidad en donde existe fuera de nuestro espíritu, y que responde al concepto que formamos de él.]

4. [*Quodlibet* V, 1271] *a)* Secundum Augustinum, XV. de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, inquantum est constitutum per operationem ipsius.

El concepto, como se verá más tarde, es *quod*, en cuanto producido o proferido, "constituído por la operación del intelecto", y en cuanto bajo este título contiene al objeto (cf. nº VIII;).

Est autem duplex operatio intellectus . . . Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem.

Cf. nº XI.

b) Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum;

Véase más adelante § 7 b [la *species impressa* es en sí el principio de esta operación.]

c) quamvis *ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis*, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit dici-

[*species expressa*]
En cuanto pensado, o término intrínseco del acto intelectivo mismo, el verbo es térmi-

tur quaedam forma intelligibilis".

(*Quodlib.* V, a. 9)

no *in quo,* forma, o, si así se puede hablar, matriz intencional en razón de la cual el objeto es llevado al estado de intelección en acto (cf. más adelante § 6, 8, 12, 13-17).

5. [De Potentia.] *a)* "Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad *rem* quae intelligitur. [...]

La cosa es, pues, con toda verdad el objeto *(quod)* de la intelección. Cf. nos II y V.

ad *speciem* intelligibilem, qua fit intellectus in actu,

Se trata aquí de la *species impressa.*

ad *suum intelligere*
et ad *conceptionem intellectus.*

Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt.

b) A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu.

Cf. nos. I, II, V.

Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; *propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.*

Cf. nº IV. Obsérvese la fórmula típica: "El intelecto *forma* en sí la concepción de la cosa para *conocer* la cosa pensada *(intellecta)*" [38]. Véase más adelante §§ 7d, 8 f y 17.

[38] Cf. *Quodlib.* V, a. 9, ad 1: "Intellectus intelligit aliquid dupliciter, uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu, alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem." ["De dos maneras el entendimiento entiende algo; primero formalmente, y así entiende por la especie inteligible por la cual pasa él al acto; segundo, como con un instrumento del cual se vale para entender otra cosa, y así entiende con el verbo, porque forma el verbo para que entienda la cosa."] El entendimiento *forma* el verbo para *pensar* o percibir intelectualmente *(intelligere)* la cosa.

En este texto, es de observar, según el R. P. Blanche *(Art. citado,* p. [3] [2]) y Juan de Santo Tomás *(Log.,* II, p., q. 22, a. 2,

c) Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam oportet esse actionis principium.

Por la *species impressa* el intelecto es puesto en acto *primero* (véase § 7 b); y pasa al acto segundo produciendo el concepto.

d) Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum.

Cf. nº VIII.

Intellectus enim sua operatione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam vel negativam.

Cf. nº XI.

Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.

Cf. nº X, XI.

Cf. nº VI.

Hujusmodi autem conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat.

Cf. nº V.

Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae [39].

Cf. nº VII.

e) Cum vero intellectus seip-

Solvuntur argumenta), que el término "instrumento" no significa de ninguna manera "signo instrumental" sino sólo *medio* en general ("medium internum in quo").

[39] "Verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae" ["El

sum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: *forma autem intellectus est res intellecta.*

La forma del intelecto es el objeto mismo por medio del concepto. Cf. nos. VII y VIII.

Recordemos aquí que "jamás santo Tomás ha hecho consistir la intelección en la información (entitativa) del intelecto por el verbo o la cualidad representativa, sino en su información (intencional) por el objeto o la *res intellecta*" por medio del verbo como vicario del objeto y *medium quo* del conocimiento (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., p. 27, disp. 12, a. 5, n. 11). Como lo observamos en nuestras *Réflexions sur l'Intelligence* (p. 67) es un error capital —y causa desconcierto hallarlo en Suárez— confundir la información (intencional) de la inteligencia por el objeto gracias al concepto, con la información (entitativa) de la inteligencia por el concepto. Juan de santo Tomás *(loc. cit.)* protesta con energía contra esta confusión.

Et ideo verbum quod oritur

verbo es siempre la razón y la semejanza de la cosa entendida."] *Comm. in Ioann.*, I, 1. — "Verbum interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae." ["El verbo concebido interiormente es cierta razón y semejanza de la cosa entendida."] Sum. contra Gent. Lib. IV, c. XI. Cf. § 8 a.

ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.

Cf. nº VII.

f) Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed quasi passio ipsius).

El verbo mental es *quasi passio intellectus,* ["una como pasión del entendimiento"], según su ser entitativo.

non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto."

(De Potentia, q. 8, a. 1)

Cf. nº IX.

6. [*De Potentia.*] *a)* "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur,

cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi:

Este *per se intellectum* es simultáneamente (véase más adelante, *c*,) la noción objetiva o *ratio* de que se trató en § 1, o el objeto de concepto (tomado precisamente en cuanto conocido en el espíritu), y la *conceptio intellectus* en la cual fué alcanzado este objeto. La cosa conocida (cf. nºs I y II) tomada como cosa (y a la cual el ser conocida le sobreviene como una denominación extrínseca) es distinta a la vez del uno y del otro (cf. nºs. III, IV, V).

cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et cum ipso.

Esto es verdad del objeto de intelección (cf. nº III) como del concepto de éste, y en razón misma de la necesidad de este concepto.

b) Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur inte-

Se trata aquí de la *species impressa.*

llectus ad intelligendum. [...] Haec [...] similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, [...] non sicut intelligendi terminus.

c) Hoc ergo est primo et per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta [40].

En cuanto contenido del concepto, objeto de concepto (o *ratio*, sentido lógico) es aquí un *quod* conocido.

En cuanto concepto mental o *species* que presenta este objeto al espíritu. es un *quod* producido y un *in quo* de conocimiento. (Véanse anteriormente las observaciones del § 4). Es pensado o conocido *(per se intellectus)* como la forma intencional para la cual existir es ser en el estado de intelección en acto, y en razón de la cual la cosa es conocida.

"Primo et per se intellectum", aplicado al concepto mental, designa pues, no un objeto de conocimiento alcanzado *ut quod*, sino aquello en lo cual *(in quo)* se cumple la intelección, lo que es llevado a la intelección en acto en cuanto

[40] En este texto citado con frecuencia y no siempre bien comprendido, santo Tomás, al hablar del verbo, parece pensar principalmente en el concepto objetivo, o al menos en el concepto mental considerado en cuanto a su contenido, en cuanto al concepto objetivo (*quod* conocido); pero como indicamos en nuestras observaciones, este mismo texto puede entenderse también del concepto mental considerado como tal, con la condición de que se lo interprete teniendo en cuenta todo lo que sabe por otra parte del pensamiento de santo Tomás sobre la cuestión. "Se debe en verdad, observa el P. H. D. GARDEIL, (*Bulletin thomiste*, oct. 1931, p. [361]), tener en cuenta la doctrina enunciada en este pasaje para establecer la teoría auténtica del verbo, pero hay otros lugares en donde se habla del verbo en otros terminos, y en definitiva éste no nos da la expresión más equilibrada de esta doctrina."

forma actualizadora *in esse intelligibili*, en otras palabras, el signo formal. (Cf. nº IX y §§ 8, 12.)

sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus in III. de Anima.

Cf. nº XI.

Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem; ut cum dico, homo, vel homo est animal.

Verbo concebido de lo que el intelecto percibe; en nosotros torna el objeto conocido en acto, y manifiesta el conocimiento y lo conocido; en Dios manifiesta sólo el conocimiento y lo conocido.

Cf. nºs. X, XI.

d) ... In intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse. Et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu inquantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere". *(De Potentia*, q. 9, a. 5).

Cf. nº IX.

7. [*Contra Gent.* 1258-1260] *a)* "Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam. [...]

La cosa existe en nuestro espíritu no según su ser natural, sino intencionalmente gracias a la *species impressa*.

El objeto *(quod)* de la intelección es la cosa misma (cf. nºs. II y III).

Ipsum intelligere [...] manet in intelligente, secundum quod habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis, ut forma, est similitudo illius.	[intencionalidad de la *species*].
b)... Intellectus per speciem rei formatus	Formación no *in esse entitativo* sino *in esse intelligibili*, y por la "species" en cuanto tiene ella una existencia intencional y en cuanto hace las veces del objeto [41].
intelligendo format in seipso quamdam *intentionem rei intellectae*, quae est	Esta "contemplacion mental" del objeto que el espíritu forma en sí es —desde el punto de vista del lógico que alcanza reflexivamente el *conceptus ob-*

[41] Esto es verdad de la *species impressa* como de la *species expressa* (véase anteriormente § 5 e). Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Phil. Nat.*, III, p., q. 6, a. 3: "Denique videri potest in *quodlib.*, VIII, a. 4, et III, *Contra Gent.*, cap. 49, ubi speciem non solum vocat similitudinem quidditatis, sed quod etiam sit ipsa natura, et quidditas rei in esse intelligibili, quod utique stare non potest sine vero et proprio esse intentionali." ["Por último se puede ver en el *quodlib* ... en donde no sólo llama especie a la similitud de la quididad, sino también a la naturaleza misma, y a la quididad de la cosa en su ser inteligible, que en verdad no puede subsistir sin un verdadero y propio ser intencional." No queda uno poco sorprendido cuando lee en un articulo del R. P. H. Simonin ("La notion d'intentio", *Rev. des sc. phil. et théol.*, julio 1930, pp. 456-457) que "la *intentio intellecta* es sola del *esse intentionale*. [...] Tan sólo el verbo, término de la intelección, pertenece al orden intencional." Tal aserción, si se la tomara al pie de la letra, anularía de una plumada toda la doctrina tomista del conocimiento. El autor remite a la *Summa theol.*, I, 78, 3, pero este articulo explica precisamente que la sensación exige una *immutatio spiritualis per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus*, ["una inmutación espiritual por la cual la intención de la forma sensible pase al órgano del sentido"], lo que equivale a decir que la *species impressa* presente en el órgano del sentido en razón de una "inmutación espiritual" es de orden intencional. Por otra parte remite a la Summa I, 56, 2, ad 3: pero en este articulo se trata precisamente de las *species impressae* innatas que son el principio de la operación intelectual en el Angel, y que son de orden intencional.

ratio ipsius quam significat definitio. [...]

jectivus—, la *ratio* de la cosa o su noción objetiva (véase anteriormente §§ 1-3; cf. nº III) expresada por la definición (cf. nº X). Así tomada como concepto objetivo, ella es *intellecta ut quod*.

c) Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utraque sit rei intellectae similitudo.

Para el metafísico y el psicólogo, la intelección se consuma como en su término (cf. nº VIII) en la similitud del objeto (cf. nº VII): verbo o concepto mental. Por este motivo ella es *intellecta*, pensada o conocida en acto, no en cuanto *quod*, sino *formaliter ut quo* (cf. nº IX).

d) Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem, quia quale est unumquodque talia operatur; et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod *intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat*". *(Summa contra Gent.*, Lib. I, c. 53.)

Información inmaterial e intencional. Y *similitud* en el sentido más formal del término (cf. nº VII), que, en el caso del concepto, término de la intelección, deberá llamarse "signo formal" (cf. nº IX); "al *formar* tal *visión* de intelección en acto, el espíritu *percibe intelectualmente* la cosa". Véase §§ 5 b, 8 f, 17.

8. [*Contra Gent.*] *a)* "Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta.

Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus,

sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant;

Texto capital. Santo Tomás define la *intentio intellecta*: lo que el intelecto *concibe* o da a luz en sí mismo de la cosa intelectualmente captada. Es el concepto según toda la fuerza etimológica del término, el *fruto concebido* por y en el intelecto, y *concebido de la cosa*, es decir, significándola, y diferenciándose de ella porque él es (aun en cuanto su similitud for-

mal) *ut quo*, no *ut quod*. Cf. nos IV, V, VI, VII.)

unde et ipsa intentio verbum interius nominatur [12], quod est exteriori verbo significatum,

Esta *intentio intellecta* es la misma cosa que el verbo mental; es ella la significada por el nombre (cf. nº X).

b) Et quidem *quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur*: unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis.

Se ve aquí claramente que la *intentio* en cuestión es *intellecta* porque es aquello *por lo cual* ("quo") la intelección se consuma, y no porque ella sería conocida *ut quod*. Ella no es *intellecta* en este último sentido sino como objeto de la Lógica y de la Psicología. Santo Tomás usa aquí la misma argumentación que en la *Summa* (cf. anteriormente p. 228), señal evidente de que este artículo

[12] Cf. § 8 f. — Es claro que según estos textos hay sinonimia entre *intentio intellecta* y *verbum mentis*. Pensamos con el R. P. SIMONIN (*Art. citado*, p. 460[2]) que el término *intentio* se refiere al *modo de ser* característico de la intelección, y más generalmente del conocimiento. Pero si es verdad que el término *intentio intellecta*, en razón de sus afinidades (señaladas anteriormente, p. 246), con el vocabulario del lógico, designa la intención o punto de mira mental considerada más por parte de su contenido o de su objeto, no se podría sin embargo decir pura y simplemente que la *intentio* es "el objeto conocido como tal" (*ibid.*, t. I, p. 364), "el objeto del conocimiento considerado como tal" (*ibid.*, t. I, p. 366). Pensamos que quienquiera que se moleste en pesar todos los textos y seguir detalladamente la presente discusión estará de acuerdo con esto. El objeto es el contenido del concepto o aquello que el concepto presenta al espíritu, no es el concepto mismo o la *intentio intellecta* misma en cuanto sinónimo de verbum. La palabra *intentio intellecta*, cuando de ella se vale el psicólogo o el metafísico, designa el concepto y connota el contenido o el objeto de éste.

De una manera general *intentio* designa el "punto de mira mental" en el sentido de objeto intentado y a la vez en el sentido de forma por la cual se efectúa el acto de intentar. Así la *intentio* de orden sensible es ya la *intentio formae sensibilis* presente en el órgano del sentido externo (I, 78, 3), es decir, la *species sensibilis* misma, (en este caso ella no es manifiestamente el objeto conocido), ya los aspectos del objeto no accesibles al sentido externo —útil, dañoso, pasado, etc.—, que son percibidos por los sentidos internos.

de la Suma vale para el concepto como para la *species impressa.*

c) Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. [...]

El *esse* del concepto como tal es el mismo acto inmanente de intelección, el *intelligi intrinsecum* (cf. nº IX).

d) Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi.[...]

Y así la fórmula de Berkeley conviene al concepto.

e) Quum intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu.

Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud [esse] intellectus ipsius, quum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa.[...]

El *esse* del concepto es, pues, distinto del de su objeto.

Cuando el hombre se piensa a sí mismo, el objeto de su concepto es el hombre que existe en la naturaleza; el concepto en sí mismo no es sino el hombre existente en el espíritu como pensado, como semejanza por la cual y en la cual es conocido dicho objeto (Cf. nº VII).

Si la expresión "signo formal" no es empleada por santo Tomás, en cambio toda la doctrina del concepto como signo formal está contenida en resumen en esta página de la Suma contra los Gentiles.

f) Intellectus *intelligendo*

Cf. §§ 5 b, 7 d, 17. El en-

concipit et *format intentionem* sive rationem intellectam, quae est interius verbum. (*Summa contra Gent.*, Lib. IV, c. 11.)

tendimiento al *percibir* la cosa *forma* el concepto.

9. [*De Veritate*, 1256-1259.] *a*) "Verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum quod dicitur conceptio intellectus;

Este texto halla en el precedente su interpretación natural. El concepto es término de la intelección (cf. nº VIII), es *ipsum intellectum*, lo pensado mismo, el término de la intelección en acto; pero, como se ha dicho en el § 6, este *intellectum* designa a la vez el concepto objetivo o *ratio*, y (secundariamente aquí) el concepto mental propiamente dicho, el cual, en cuanto producido o proferido, es *ut quod*, pero en cuanto pensado o conocido es *ut quo formaliter*, como se ha demostrado en el texto precedente (c. nº IX).

sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum;

Formar el concepto es *formar la quididad* de la cosa, llevarla en el concepto al grado último de actualización intencional.

sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit.

b) Omne autem intellectum in nobis est realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione: et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive

"Omne intellectum": se trata aquí de todo *término de intelección en acto* en el sentido preciso explicado anteriormente (*quod conocido* reflexivamente alcanzado para el lógico, pero desde el punto de vista del conocimiento directo *quod proferido* y simple *quo* o *in quo* de intelección), pues se trata de "concepciones" que son "el efecto del acto de intelección",

per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis."

(*De Veritate*, q. 4, a. 2).

ya que aun lo que es conocido por su esencia, como el espíritu (para hablar por hipótesis el lenguaje agustiniano, como sucede con frecuencia a santo Tomás en el *de Veritate*) es conocido en y por tal concepción.

10. [*De Veritate.*] "Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur:

Cf. nº VI.

"id quod intellectum est", es decir, el término de la intelección en acto. Este término es *ut quod* en relación a la intelección tomada como acción *productiva* del verbo mental, y en cuanto contiene en sí el objeto y lo lleva a la última actualidad inteligible (cf. § 6), pero es al mismo tiempo *ut quo* o *in quo* en relación a la intelección como intelección del objeto (así es como Juan de Santo Tomás entiende este texto[43]). (Cf. nº IX.)

[43] "Quia non est terminus in quo ultimate sistit cognitio, sed quo mediante fertur ad cognoscendum objectum extra, ideo habet esse signum formale, quia est cognitum intrinsecum, id est ratio intrinseca cognoscendi [...] tanquam id in quo continetur res cognita intra intellectum. Et sic eadem cognitione per se attingitur conceptus et res concepta. [...] Et quia est id *in quo* res seu objectum redditur proportionatum et immaterializatum per modum termini, ideo dicitur ipse conceptus cognosci ut quod, non tanquam res seorsum cognita, sed *tanquam constituens objectum in ratione termini cogniti.*" ["Porque no termina la cognición en el término, pues éste tiene por fin llevar al conocimiento del objeto exterior, su ser es un ser de signo formal, pues intrínsecamente es conocido, o sea, porque es la razón intrínseca de conocer [...] a modo de algo en lo cual se contiene la

ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus."

(*Ibid.*, ad 3).

Al pensar "el hombre" entiendo lo que yo pienso *(conceptionem intellectus)* y entiendo cierta naturaleza independiente de mi pensamiento *(rem ipsam)*.

11. [*De Veritate*] *a)* "Verbum interius est ipsum interius intellectum . . . scilicet id quod actu consideratur per intellectum."

(*De Veritate*, q. 4, a. 1).

b) "Verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius".

(*Ibid.*, ad 7).

c) "Interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur."

(*Ibid.*, ad 9).

Aquí caben las mismas observaciones que para los textos precedentes. El verbo es "lo que es considerado en acto por el intelecto" en cuanto esto es *producido* o *dicho* o *manifestado* por el intelecto en su intimidad; *quod* conocido, si es tomado en cuanto a su contenido o en cuanto al objeto de concepto ("concepto objetivo"), el verbo, tomado precisamente como concepto mental, es *quod* en cuanto producido y es *quo (in quo)* en orden a la intelección misma de la cosa, pues él es el signo de ésta, como se ha dicho en el *ad 7* del mismo artículo, y signo tal que hace conocer hasta lo que es conocido "por su esencia" [44].

Se debe observar además que hablando del verbo humano a propósito del tratado de la Trinidad, santo Tomás considera

cosa conocida dentro del entendimiento. Y así por un mismo conocimiento es por sí alcanzado el concepto y la cosa concebida. [. . .] Y porque es aquello *en lo cual* la cosa u objeto se torna proporcionado e inmaterializado a modo de término, por eso se dice que el mismo concepto es conocido como objeto, *ut quod*, no como cosa conocida separadamente, sino *como constituyente de un objeto en razón de término conocido*." JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log.*, II, P., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 705).

[44] Es claro que lo que es conocido "por su esencia" y no "por una similitud" es conocido sin intermedio de ningún objeto *quod* conocido antes.

en su analogía con un Verbo proferido únicamente por sobreabundancia y para manifestar lo conocido, un verbo proferido sobre todo por indigencia, "propter necessitatem objecti"[45], y para formar la intelección en acto último. Por eso existen en los escritos en donde el vocabulario no ha sido aun perfectamente purificado textos que podrían prestarse a ciertas equivocaciones, si no se los examinara con bastante cuidado. Pero en la *Suma teológica* el vocabulario de santo Tomás estará ya perfectamente en su punto, y mucho más desligado de las "segundas intenciones" del lógico; recordemos algunas fórmulas de la I Pars, q. 34:

12. [*Summa theol.*, Iª P., 1266-1268.] *a*) "Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur".

Cf. nº VII.

En este sentido, según Juan Damasceno "*verbum* dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor".

Dicitur *figurative* verbum id quod verbo significatur vel efficitur.

(*Summa theol.*, I, 34, 1).

La cosa significada por el verbo *(ipsa res quae intelligitur*, cf. § 8 a.) se llama verbo, pero *impropiamente.*

b) "Cum dicitur quod verbum est notitia [...], accipitur notitia[...] pro eo quod intellectus concipit cognoscendo". (*Ibid.*, ad 2).

Cf. nº IV.

[45] Juan de Santo Tomás, *Log.*, II, p., q. 22, a. 2 (Reiser, I, p. 702).

c) "*Dicitur* enim non solum verbum sed res quae verbo intelligitur vel significatur.

Cf. nº VII.

Sic ergo uni soli Personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum; eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet Personae convenit dici.

Cf. nº VIII.

... Sicut intellectus hominis *verbo quod concipit intelligendo lapidem,* lapidem dicit.

El verbo es *ut quod* como término producido, la cosa *ut quod* como objeto conocido (conocido por y en ese término producido).

d) *Dicere* et *intelligere* differunt. "*Nam* intelligere *importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam: in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae.* [...]

"*Sed* dicere *importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Et, mediante verbo, importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti*".

(*Ibid.*, ad 3).

Cf. nº IX.

Lo dicho aquí acerca de la *forma rei intellectae* debe entenderse del verbo mental (en el cual el intelecto se actúa en acto segundo) como de la *species impressa* (que actúa al intelecto en acto primero).

e) Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus".

(*Summa theol.*, I, 34, 3).

Cf. nºs VI, VIII, IX.

13. *Summa theol.* I² P. *a)* "Haec opinio (sc. quod species intelligibilis est ipsum quod intelligitur) *manifeste apparet falsa* ex duobus.

"Primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae: si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt de anima: sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis; quas ponebant esse intellecta in actu.

Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur, est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae: si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat: sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur; semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est: et ita omne judicium erit verum; puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit: et similiter si ille, qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit: uterque enim judicat secundum quod gustus ejus afficitur; et sic se-

Cf. nos V-IX.

Este texto es capital, como el de la Suma contra los Gentiles, citado § 8. El es lo más claro posible y no da lugar a ninguna escapatoria.

Lo hemos mostrado ya (p. 228); se aplica al concepto o verbo mental como a la *species impressa.* Si, a diferencia de la *species impressa,* el concepto, como lo explicamos en los nos VIII y IX, es intelectualmente percibido en cuanto hace conocer el objeto (en este sentido Cayetano, en su comentario sobre este artículo, ad 3, lo llama "intentio quam intellectus intelligit *ut intentio* est rei extra"), sin embargo no puede, como tampoco la *species impressa,* ser, sino reflexivamente, *percibido como objeto,* como *quod conocido:* la argumentación desarrollada por santo Tomás en el presente artículo tiene en ambos casos la misma fuerza y la misma necesidad.

Observemos además que así como la *species impressa,* el concepto es *similitudo rei intellectae* (cf. anteriormente §§ 5 d, 7 b, 8 a); santo Tomás también lo llama *species intelligibilis* (§ 4 c) y *passio intellectus* (§ 5 f). Todo lo que se ha dicho aquí acerca de la *similitudo rei intellectae,* de la *species intelligibi-*

quitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

ET IDEO DICENDUM EST QUOD SPECIES INTELLIGIBILIS SE HABET AD INTELLECTUM, UT QUO INTELLIGIT INTELLECTUS [. . .]

Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit; sed *quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit* [46]. ET SIC SPECIES INTELLECTIVA SECUNDARIO EST ID QUOD INTELLIGITUR; SED ID, QUOD INTELLIGITUR PRIMO, EST RES, CUJUS SPECIES INTELLIGIBILIS EST SIMILITUDO".

(*Summa theol.*, I, 85, 2).

b) "Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu: inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus."

(*Ibid.*, ad. 1).

c) "...Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles

lis o de la *propria passio potentiae*, vale, pues, tanto para el concepto como para la *species impressa*. Si el concepto fuera el objeto conocido, *ipsum quod intelligitur*, el intelecto no juzgaría sino de su propia pasión, y todas las opiniones serían igualmente verdaderas.

En fin, los textos que citaremos bajo los tres números siguientes, porque se los puede agrupar como satélites en torno a éste (*C. gent.*, Lib. II, c. 75; *in de An.*, Lib. III, lect. 8; *Comp. theol.* c. 85), y en donde santo Tomás disputa contra los partidarios de la unidad del intelecto posible, valen también para el caso del concepto tanto y más que para el caso de la *species impressa*.

Si el objeto conocido en acto segundo es el intelecto en acto segundo mientras que la semejanza de la cosa conocida (el concepto) *es la forma del intelecto*, es porque el concepto no es conocido sino como forma o razón intrínseca del conocimiento de la cosa, como lo dice constantemente Juan de santo Tomás, y no como objeto.

Los nombres no significan las *species impressae* (ni las *species*

[46] Cf. *de Verit.*, q. 10, a. 9: "Actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis." ["La acción de nuestro entendimiento tiende primero a aquellas cosas que se aprehenden por los fantasmas, y luego torna a conocer su acto; y por último tiende a las especies y hábitos y potencias y a la esencia de la misma mente."]

(sc. impressas), sed ea, quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus."

(*Ibid.*, ad 3.)

expressae tomadas como cosas u objetos). Como lo indica Cayetano al fin de su comentario sobre este artículo, el concepto es significado (como es conocido) no como *quod* u objeto, sino como *quo*, o precisamente en cuanto hace conocer el objeto (a modo de definición o de enunciación).

14. [*Summa contra Gentiles.*] "Secunda ratio deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. *Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur;* cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili: quod patet esse falsum. Nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis [la psicología] et metaphysica [la crítica]; sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscūntur.

"*Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus.*

"*Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam;* sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis cognoscantur. [...]

Santo Tomás argumenta de la misma manera que en el texto anterior para mostrar que la *species intelligibilis* no es *ut quod*, sino *ut quo intelligitur*. La objeción decía que si hay tantos intelectos como seres humanos, las *species intelligibiles* serán individuadas en estos intelectos, y no podrán por consiguiente ser formas inteligibles, pues el inteligible es universal, no individual. La cuestión es la misma y la respuesta tiene idéntico valor para el concepto y para la *species impressa:* en los dos casos una *species* individual según el ser que tiene en el sujeto (pero espiritual y de consiguiente inteligible) hace conocer un *objeto quod* universal.

"Quod enim dicit scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non; est enim *numero una quantum ad id quod scitur,* non tamen quantum ad species intelligibiles *quibus* scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum." *(Summa contra Gent.* II, 75.)

El *objeto* o el *quod* intelectualmente conocido es numéricamente el mismo para el maestro y para el discípulo, pero no las *species* de que se valen y que son *ut quo.*

15. [Comm. in De Anima, (1270?)]. *a*) "Manifestum est etiam, quod *species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit.*

"Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore; similiter QUOD INTELLECTUS INTELLIGIT EST QUIDDITAS, QUAE EST IN REBUS; NON AUTEM SPECIES INTELLIGIBILIS, NISI INQUANTUM INTELLECTUS IN SEIPSUM REFLECTITUR.

"Manifestum est enim, quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est quod *species intelligibilis non est objectum intellectus, sed quidditas rei intellectae . . .*

Este texto es igualmente muy importante. Vale, como los dos precedentes, tanto para el concepto como para la *species impressa.* Que haya tantas semejanzas del objeto como intelectos diferentes, ello no impide a esos intelectos percibir *el mismo objeto,* porque esas semejanzas no son más que *ut quo,* non *ut quod:* el caso es el mismo, ya se trate de la similitud-principio de la operación intelectiva o de la similitud-término (pues sabemos que ésta es *signo formal,* a diferencia de aquélla, cf. nº IX).

Las species *no son el objeto del intelecto; tal objeto es la quididad de la cosa.*

b) "*Non enim est species in-*

La *species* no es *ipsum intel-*

ligibilis ipsum intellectum sed similitudo ejus in anima: et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et ejusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes."

(in III de Anima lect. 8).

llectum, sino su semejanza en el alma. Así pues cuando santo Tomás (cf. anteriormente §§ 6, 7, 9, 10, 11) dice que el concepto es *primo et per se intellectum,* es porque entonces o bien el concepto *no es tomado como species* (sino como concepto objetivo) [47], o bien "intellectum" no se toma en el sentido de *objeto conocido,* sino en el sentido de *signo formal* del objeto.

16. [*Compendium theologiae,* 1272.] "Concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus, *dico autem intellectum, id, quod est intellectus objectum; objectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei.*

"Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus; sed sunt de naturis rerum, sicut etiam objectum visus est color, non species coloris quae est in oculo.

Hay aquí una confirmación manifiesta de la doctrina expuesta en los tres textos precedentes. Ninguna *species intelligibilis* est *quod,* ninguna *species intelligibilis* (concepto o *species impressa)* es *intellectum* en el sentido de *objeto del entendimiento.*

[47] Es muy de notar que en el texto siguiente santo Tomás usa el *intellectum* o la *res intellecta* como *constituído* o *formado* por la operación del intelecto. Es evidente que piensa entonces en el concepto (constituído o formado por la operación del intelecto) tomándolo no como *species* ni tampoco en cuanto concepto mental, sino como concepto objetivo o en cuanto al *objeto* mismo que es conocido en él (intellectum), y que se identifica con la *res intellecta,* distinguiéndose de ella sólo según la razón (cf. núms. II-IV): "Species [impressa] se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis." ["La especie (impresa) desempeña la función de principio formal por el cual el entendimiento entiende. Lo entendido en cambio, o la cosa entendida, de constituído o formado por la operación del entendimiento: ya se trate de simple quididad, ya de composición y división de la proposición."] *De Spirit. Creaturis,* a. 9, ad 6.

"Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, *non tamen est nisi unum intellectum apud omnes*, sicut unum coloratum est, quod a diversis inspicientibus videtur. [...]

Este *intellectum* que es igual para todos es el *objeto de concepto* (nº III) o *conceptus objectivus*. El concepto mental o concepto en cuanto *species* no es *quod* u objeto conocido, sino aquello *por* lo cual el intelecto percibe su objeto.

"Intellectus *intelligens per eas* [sc. per species intelligibiles] *suum objectum* reflectitur supra seipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit."
(Compendium theol., cap. 85.)

Terminemos esta discusión por el admirable texto del comentario sobre san Juan, en donde santo Tomás ha sintetizado su pensamiento de la manera más clara y definitiva.

17. [*Comm. in Joannem.* 1270-1272.] "Illud ergo proprie dicitur verbum interius quod intelligens intelligendo format.

El verbo mental es lo que el intelecto *forma percibiendo* (cf. §§ 5 b, 7 d, 8 f).

"Intellectus autem duo format, secundum duas ejus operationes: nam secundum operationem suam quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam quae componit et dividit, format enuntiationem vel aliquid hujusmodi: et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis, vel enuntiantis, exteriori voce significatur. Unde Philosophus

Lo que la voz exterior significa es lo que el intelecto ha formado, es decir, el concepto mental (definición o proposición, cf. nº XI) precisamente en cuanto presenta el objeto. Y este concepto o verbo mental, si es *quod* en cuanto *producido o proferido*, en cambio en relación a la actividad *perceptiva* del intelecto, es un *puro medio:* no, como la *species impressa*, al principio de la operación intelectual *(ut quo)*, sino al térmi-

dicit quod ratio quam significat nomen est definitio.

"Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius: et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia IN IPSO EXPRESSO ET FORMATO VIDET NATURAM REI INTELLECTAE."

(Comm. in Joann., cap. 1., I.)

no de ésta *(ut in quo)*; en otras palabras, es *quo* como *término* por el cual el objeto es llevado al estado de intelección en acto, y en el cual se consuma el *intelligere* del objeto (cf. n°s VIII y IX).

Formado y expresado por el intelecto dentro de sí, es *aquello en lo cual el intelecto ve la naturaleza de la cosa conocida.* El término *videt* expresa con nitidez que la operación que se cumple *por medio* del concepto es una operación *perceptiva* o *intuitiva* — perceptiva *de la naturaleza de la cosa conocida.*

En resumen "verbum interius conceptum est quaedam *ratio et similitudo* rei intellectae", ["el verbo concebido en nuestro interior es *cierta razón* y *semejanza* de la cosa entendida"] *(C. Gent.*, IV, XI), "quoddam mente conceptum quo homo exprimit mentaliter *ea* de quibus cogitat", ["algo concebido en la mente por lo cual el hombre expresa mentalmente *aquello* de lo cual piensa"] *(Sum. theol.*, I-II, 93, 1, ad 2), et quod "intellectus in se format ut rem intellectam cognoscat", ["algo que el entendimiento forma en sí para conocer la cosa entendida"], *(De Pot.*, q. 8, a. 1): "intellectus formando hujusmodi intentionem, rem intelligit", ["el entendimiento, al formar tal intención, entiende la cosa"] *(C. Gent.*, I, 53); "in ipso expreso et formato videt naturam rei intellectae", [" y en eso que ha expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida"] *(in Joan.*, I, 1).

ANEJO II

DE LA ANALOGIA

"Analoga proportionalitatis [propriae] dicuntur quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem secundum similitudinem seu convenientiam proportionum [et in utroque formaliter et vere praesens][1] ".

Son análogas con analogía de proporcionalidad [propia] aquellas cosas cuyo nombre es común, pero cuya razón significada es la misma según una semejanza o conveniencia de proporciones [y presente formal y verdaderamente en unas y otras]".

El sentido según el cual el análogo conviene intrínseca y formalmente a cada uno de los analogados es pura y simplemente diverso *(ratio significata est simpliciter diversa)*, y sin embargo es el mismo bajo cierta relación *(. . . sed eadem secundum similitudinem proportionum)*, por cuanto implica —inscritas en la naturaleza misma del concepto análogo— relaciones semejantes a términos semejantes aunque esencialmente diferentes.

Las páginas del capítulo v consagradas a la analogía del ser y de los transcendentales no son un tratado *in forma* de la doctrina de la analogía. Intentan sólo poner de relieve ciertos aspectos particularmente importantes desde el punto de vista que nos ocupa, y que es el de la crítica del conocimiento metafísico. Por eso, de las diversas clases de analogía reconocidas por los lógicos (en virtud de una división también analógica) —analogía de atribución, analogía metafórica, analogía de proporcionalidad propia[2]— no hemos

[1] Juan de Santo Tomás, *Log.*, II, P., q. 13, a. 3.

[2] [Empleamos estas designaciones para adaptarnos al uso. En un vocabulario más correcto (cf. A. F. Blanche, *Rev. des sc. phil. et*

conservado sino la última, que es la analogía metafísica por excelencia; ofrece ventaja el considerarla aparte a fin de trabajar sobre un *caso puro.* Sólo ella, como dice Cayetano, constituye la analogía verdadera; las otras no reciben dicho nombre sino impropiamente. Asimismo, si la analogía de atribución se mezcla con frecuencia con la analogía de proporcionalidad propia, sólo en virtud de la analogía de proporcionalidad propia en esos casos mixtos la analogía de atribución nos hace aprehender, en las cosas conocidas analógicamente, atributos que se predican de ellas intrínseca y formalmente. De suyo ella hace aprehender una forma que se halla intrínsecamente en el analogado principal, *in aliis vero extrinsece et per denominationem,* ["y en los demás, en cambio, extrínseca y derivadamente"] (Juan de santo Tomás, *Log.,* II. P., q. 13, a. 4).

Intentemos caracterizar estas tres especies de analogía de la manera más clara posible:

En la analogía de atribución (cuando actúa en estado puro, sin estar unida a una analogía de proporcionalidad propia) se trata de un concepto DE SUYO UNIVOCO ("sano", dicho del organismo vivo —concepto nº 1), del cual *usa* el espíritu *analógicamente* transfiriéndolo a otros sujetos ("sano", dicho del clima —concepto nº 2), en donde designa algo que es dado a conocer por su *relación* al objeto de pensamiento, significado de suyo por el concepto nº 1 (un clima es "sano" porque es *causa* de salud —de la salud del organismo). Se ve inmediatamente que, en estas condiciones, la analogía de atribución, cuando está sola, no hace aprehender la cosa analógicamente conocida *según el significado propio del concepto.* No la hace alcanzar así sino cuando va unida a una analogía de proporcionalidad propia. En estos casos mixtos, como explica Juan de santo Tomás *(loco cit.)*, hay *formalmente* analogía de proporcionalidad propia, y sólo *virtualmente* hay analogía de atribución.

En la analogía metafórica se trata de un concepto DE SUYO UNIVOCO ("águila", dicho del pájaro — concepto nº 1), del cual el espíritu *usa analógicamente* transfirién-

théol., enero 1921) se diría *analogía de relación* en lugar de "analogía de atribución", y *analogía de proporción* en lugar de "analogía de proporcionalidad."]

dolo a otros sujetos ("águila", dicho del orador — concepto nº 2), en donde designa cierta cosa notificada por la *semejanza de las relaciones* que poseen respectivamente este sujeto (el orador) con cierto término (elocuencia sublime), y el objeto significado de suyo por el concepto nº 1 (el pájaro) con otro término (vuelo elevado). Es claro que en estas condiciones la analogía metafórica (analogía de proporcionalidad *impropia*) no hace alcanzar jamás, por sí misma, *según el significado propio del concepto,* la cosa analógicamente conocida.

En la analogía de proporcionalidad propia, se trata de un concepto DE SUYO ANÁLOGO ("cognoscente", dicho del sentido y de la inteligencia, "ser", dicho de la criatura y de Dios) que designa, en cada uno de los sujetos de los cuales se dice, algo que es dado a conocer por la *semejanza de las relaciones* que respectivamente tienen uno de estos sujetos (el sentido) con el término (conocimiento) designado en él por este concepto, y el otro (la inteligencia) con el término (conocimiento) designado en él de una manera semejante por el mismo concepto. Se ve de inmediato que en estas condiciones (siendo el concepto entonces análogo de suyo) la analogía de proporcionalidad propia hace aprehender la cosa analógicamente conocida, *según el significado propio del concepto.* El significado del concepto, que no es uno sino con una unidad de proporcionalidad, se halla, pues, intrínseca y formalmente en cada uno de los analogados.

Así aparece la *esencial* diferencia entre la analogía de proporcionalidad propia y las otras dos. Cuando Cayetano, hablando de la analogía de proporcionalidad propia, escribe que los conceptos análogos son conceptos, primero unívocos, convertidos luego en análogos ("omnia enim fere analoga proprie, fuerunt prius univoca, et deinde extensione, analoga communia proportionaliter illis quibus sunt univoca et aliis vel alii, facta sunt" [3]), esto significa, no que convir-

[3] CAYETANO. *De Nominum Analogia,* cap. XI, ed. de Maria, p. 278. ["Pues casi todos los análogos en sentido propio fueron primero unívocos, y luego por extensión se tornaron análogos comunes proporcionalmente a aquellos para los cuales son unívocos, y a otros o a otro."]

tamos en análogo lo que, de suyo, no lo era antes, sino que el espíritu, habiendo usado primero estos conceptos unívocamente, y sin darse cuenta de que eran análogos descubre en seguida que son análogos. Han sido tales desde el principio, son análogos *de suyo*. (Glosamos así la página 9[illegible] del libro de M. T.-L. Penido mencionado más adelante.) Por eso el concepto análogo (según la analogía de proporcionalidad propia) es uno bajo cierta relación [illegible] con una unidad de proporcionalidad, mientras que en la analogía de atribución y en la analogía metafórica no hay ni siquiera esta clase de unidad imperfecta: "*illa analoga non sunt unum conceptus, sed plurium habentium aliquam connotationem inter se* (et non, sicut aequivoca, a casu)" ["tales análogos no responden a un solo concepto sino a muchos dotados de cierta connotación mutua (y no, como los equívocos, por simple acaso)"]. (JUAN DE SANTO TOMÁS, *loc. cit.*, y art. 5. El concepto "sano" como calificativo del clima y el concepto "sano" referido al organismo, son dos conceptos diferentes, de los cuales el primero connota al segundo, y resulta de un traspaso del segundo a un sujeto al cual no conviene según su significado propio).

La cuestión de la analogía ha suscitado numerosos estudios. Sólo mencionamos aquellos que pueden en alguna manera servir de fuentes a la interpretación que tenemos por auténticamente tomista y que se echa de ver por las reflexiones expuestas en nuestro texto: Cayetano, *De Nominum analogia;* in I, q. 13; Juan de santo Tomás, *Log.*, II. P., q. 13, a. 3, 4, 5; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature; La première donnée de l'intelligence d'après Saint Thomas* (*Mélanges thomistes*. 1923); E. Rolleller, *El fundamento metaphysico analogiae* (*Divus Thomas*, Plac. 1926-1927); A. Gardeil, *La structure analogique de l'intellect* (Revue thomiste, 1927), J. M. Ramírez, *de Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (*La Ciencia Tomista*, jul. 1921 - enero 1922); y el excelente libro de M. T.-L. Penido *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

Sobre la cuestión del *princeps analogatorum* ["del príncipe de los analogados"] compartimos la opinión de Peni

do[4], Garrigou-Lagrange, Le Rohellec, que es la misma de Cayetano y de Juan de santo Tomás. En la analogía de atribución hay un *princeps analogatorum* cuya noción está incluída en la de todos los otros analogados (*"forma principalis analogati debet poni in caeterorum definitione, quae ab illa denominantur"*, ["la forma del analogado principal debe estar incluída en la definición de todos los analogados que por ella son denominados"]) — porque todos esos analogados no son dados a conocer sino por las diversas relaciones que mantienen en orden a este soberano analogado (que, cuando la analogía de atribución está en el estado puro, es un concepto unívoco de suyo empleado analógicamente por el espíritu). No sucede lo mismo en la analogía de proporcionalidad propia. El soberano analogado es ahí aquel del cual el término análogo se dice primeramente *quoad se* ["en orden a él"], no *quoad nos* ["no en relación a nosotros"]; es el ser increado, soberano analogado del ser. Y su noción no está incluída en la de los otros analogados (*"non debet unum poni in definitione aliorum"* ["el uno no debe incluirse en la definición de los demás"]. (Juan de santo Tomás, *loc. cit.*, a. 4).

Mas pensamos que M. T.-L. Penido no ha utilizado bastante la profunda observación de Juan de santo Tomás, es a saber, que en los casos mixtos (en donde la analogía de atribución y analogía de proporcionalidad propia van

[4] [Se leerá con interés la respuesta de F. A. Blanche a M. T. L. Penido (*Rev. de Phil.*, enero-febrero 1932). En la analogía de proporcionalidad propia los analogados inferiores participan en diversos grados del primer analogado (*princeps analogatorum*): el R. P. Blanche insiste con razón sobre este punto. Pero de aquí no se sigue que este primer analogado deba entrar —aunque sólo fuera en calidad de principio participado— en la noción o definición de los demás.

Si por otra parte hay *quoad nos* (porque nuestro conocimiento deriva de la experiencia) un primer analogado que no es el *princeps analogatorum*, no debe tampoco entrar en la noción o definición de los otros analogados. Nosotros conocemos ananoéticamente los analogados superiores, alcanzando dianoéticamente, por este analogado inferior, el análogo mismo. Sólo así se puede comprender cómo las señales de las perfecciones creadas gracias a las cuales nosotros concebimos el Ser increado, si afectan necesariamente a nuestro *modo de concebir*, no afectan sin embargo más que a él, y de ninguna manera al *significado* mismo de nuestro concepto.]

juntas) la analogia de atribución no es sino *virtual*. Cuando de la existencia del ser creado deducimos la existencia de la Causa increada, de hecho hacemos ya actuar (aun antes de ponernos a pensar en ello) la analogía de proporcionalidad propia; porque este razonamiento implica que la noción de *causa* es en sí misma análoga con una analogía de proporcionalidad propia, e implica también que el ser increado en el que culmina y el ser creado de donde parte, se designan con el mismo nombre "ser", no sólo porque el primero es causa del segundo, sino porque el significado del concepto de ser se halla en uno y en otro según una similitud de proporciones. De que la relación de causalidad funde una analogía de atribución entre el efecto y la causa, no se sigue que formalmente se use la analogía de atribución cada vez que se emprende la vía de causalidad para establecer "la existencia de la fuente" de las perfecciones creadas. *(op. cit.*, p. 146).

ANEJO III

"¿QUE ES DIOS?"

"Cum enim dicimus, quod cognoscimus esse et non quidditatem, assueti peripateticis sermonibus, intendimus quod scimus de illis terminare quaestionem *an est,* quae de esse quaerit, et quod nescimus de eis terminare quaestionem *quid est,* quae quidditatem scrutatur: etsi secundum aliquod praedicatum quidditativum terminare illam noverimus; notitiam illam *quia* et non quidditativam vocamus sequentes Aristotelis vestigia, qui notitiam rei per communia, notitiam *quia* in Posterioribus Analyticis appellat. Et propter hoc ea notitia proportionaliter negatur de quidditate a Thomistis in proposito, quae affirmatur de esse; quia notitia de propria quaestione quidditatis non haberi dicitur, notitia vero de propria quaestione ipsius esse non caremus." CAYETANO, *in de Ente et Essentia,* cap. IV, q. 15 (edición de Maria, p. 204).

"Pues cuando decimos que conocemos la existencia y no la quididad, siguiendo la terminología de los peripatéticos, afirmamos que de ellos hemos aprendido a responder a la pregunta *¿existe o no?,* la cual trata de la existencia, y que no sabemos contestar a la cuestión *¿qué es?,* la que averigua la quididad. Y aunque llegamos a aprehenderla según cierto predicado quiditativo, llamamos a tal conocimiento "saber en el orden de la existencia" y no lo llamamos quiditativo, siguiendo así las huellas de Aristóteles, que al conocimiento de la cosa por sus atributos comunes llama, en los Ultimos Analíticos, "saber en el orden de la existencia". Y por eso, el conocimiento que se afirma tener de la existencia, se niega por los Tomistas proporcionalmente de la quididad; se dice que acerca de la cuestión propia de la quididad no hay conocimiento, pero que no carecemos de él tratándose de la cuestión de la existencia mis-

Scire de aliquo quid est es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión: "¿en qué consiste la esencia de la cosa?" y de consiguiente saber definir la cosa por sus predicados esenciales y saber asignar la razón de sus propiedades.

"Sic ergo quaestio *quid est* et quaestio *propter quid* redeunt in idem subjecto, quamvis differant ratione[1]... Idem est scire *quid est*, et scire causam quaestionis *an est;* sicut est idem scire *propter quid*, et scire causam quaestionis *quia est*[2]... Quaerere propter *quid est*, nihil aliud est quam quaerere *quid est*[3]... Unde scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire *quod quid est* in eis; quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato; non autem congregatur earum notitia, quia cognoscitur *quod quid est* ipsarum, por aliqua priora. Sed per scientias speculativas potest sciri de eis an sint, et quid non sunt, et aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam[4]."

"Así, pues, la cuestión escolástica *quid est* y la *propter quid* vuelven a lo mismo en el sujeto, aunque difieran en la razón... Es lo mismo saber *qué es la cosa en sí misma* y saber la causa de la cuestión: *¿existe o no?;* como es lo mismo saber *por qué es* que saber la causa de la afirmación de la existencia *(quia est)*. Preguntar *¿por qué es?* no es otra cosa sino averiguar *¿qué cosa es?*... Por eso las ciencias especulativas no tienen por objeto las esencias propias de las sustancias separadas. Pues no podemos por las ciencias demostrativas saber *qué esencia en sí misma* tienen ellas; porque las esencias de tales sustancias son inteligibles por sí mismas por un entendimiento proporcionado a ello; y no se adquiere un conocimiento de la *quididad* de ellas, valiéndose de conocimientos anteriores. Pero por las ciencias especulativas es posible saber de ellas si existen o no, y qué no son, y algo conforme a la semejanza encontrada en las cosas inferiores.

[1] SANTO TOMÁS, *in Post. Analyt.*, Lib. II, lect. 1, n. 8.
[2] SANTO TOMÁS, *in Post. Analyt.*, Lib. II, lect. 7, n. 2.
[3] *Ibid.*, lect. 7, n. 8.
[4] *Ibid.*, lect. 41, n. 8.

Por eso el conocimiento del *quid est* consiste, como lo hemos indicado [5], en conocer "en el registro o en la perspectiva de la razón de ser", o en saber qué es la cosa *en sí misma.* Así es como se debe traducir la expresión escolástica *scire de aliqua re quid est.* Verter esta expresión rigurosamente técnica y didáctica por la pura y simple locución "saber lo que la cosa es" sería enteramente equívoco, porque esta locución castellana no designa, como la locución latina que pretende traducir, un tipo especial de conocimiento ordenado a la razón de ser y a la definición quiditativa. *Scire de Deo quid est* no puede consistir sino en ver a Dios cara a cara. Por el contrario dirá santo Tomás [6] que conocemos en cierta manera (por analogía) la *esencia de Dios* sin saber *de Deo quid est,* ["sin conocer qué es Dios"].

Scire de aliquo quia est es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión: "¿existe la cosa o no?", aun cuando no se conozca su naturaleza sino por medio de lo que ella tiene de común (unívoca o analógicamente) con otras *(per communia).* Ello no implica en modo alguno ignorar absolutamente la naturaleza de la cosa, como tampoco es saberla *en sí misma* y por sus predicados esenciales hasta su última diferencia.

"Aliud est cognoscere quidditatem, seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa, seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod eius praedicatum essentiale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille, qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit, etc. [7]."

"Una cosa es conocer la quididad, o el conocimiento de la quididad, y otra cosa el conocimiento quiditativo, o conocer quiditativamente. Pues conoce la quididad del león cualquiera que percibe algún predicado esencial del mismo. Mas conoce quiditativamente sólo aquel que conoce hasta la última diferencia todos los predicados quiditativos, etc."

Conoce pues a Dios *quidditative* sólo aquel que *ve* la esencia divina. Pero saber *que Dios es* como santo Tomás

[5] Véase anteriormente, pp. 66 y 363 del tomo I.

[6] *Summa,* I, 13, 2 ad 3; 8, ad 2. Véase más adelante, p. 291.

[7] CAJETANO, *in De Ente et Essentia, loc. supra* citado (ed. de Maria, p. 193). "Cum autem, continúa Cayetano, cognoscamus intelli-

de Aquino lo sabía —y conociendo qué significa el Nombre de Aquel cuya existencia así se confiesa—, es verse agobiado por una inmensidad de conocimiento que aprehende la naturaleza divina, aunque sin verla, y confesarse vencido por su objeto.

Nuestro conocimiento de Dios no transciende el *quia est*, pero aún no transcendiéndolo, conoce lo que es Dios de una manera que, por imperfecta que sea comparada con la visión beatífica —único conocimiento de Dios según el *quid est* y en la perspectiva de la razón de ser—, admite, por debajo de aquel grado supremo, los más variados grados de riqueza noética.

Nuestro conocimiento metafísico de Dios (y de los espíritus), —el conocimiento natural que el ángel tiene de Dios [8], el conocimiento sobrenatural de fe que tuvo de él

gentias esse substantias, et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quidditates cognoscimus: unde hoc in dubium non vertitur; sed quaestio est, an quidditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias." ["Porque conocemos que las inteligencias son sustancias, e intelectuales etc., es claro que conocemos sus quididades: por consiguiente esto es indudable; pero se plantea una cuestión, es a saber, si las podemos conocer quiditativamente, o sea, si penetramos hasta sus últimas diferencias."] — Ciertas fórmulas de santo Tomás acerca de las cuales podría caerse en error a las primeras, deben interpretarse teniendo presentes estas explicaciones del gran comentarista. Si santo Tomás escribe *(in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4): "Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci, per ea quae sensu percipimus, ut ex proedictis patet, quamvis pervenire possimus per sensibilia ad cognoscendum hujusmodi substantias esse, et aliquas earum conditiones." ["Pero la quididad de las sustancias separadas no puede ser conocida mediante los datos sensibles, como se ve claro por lo dicho, aunque en verdad podamos llegar mediante los datos sensibles al conocimiento de la existencia de tales sustancias, y de algunas de sus condiciones"], es porque en su vocabulario *cognoscere quidditatem* es conocer la quididad *en sí misma* y hasta su última diferencia, a lo cual Cayetano llama "cognoscere quidditatem quidditative", ["conocer la quididad *quiditativamente*"]. Igualmente si santo Tomás escribe: "De Deo quid sit penitus manet ignotum" *(Summa contra Gent.*, III, 49), es porque con esta expresión técnica *quid sit* designa la esencia *secundum quod in se est*, ["según su razón íntima", "hasta sus últimos repliegues ontológicos"] (cf. *Summa theol.*, I, 13, 8, ad 2; cf. 13, 2, ad 1); y la esencia divina *secundum quod in se est* permanece enteramente desconocida fuera de la visión.

[8] Cf. *Summa contra Gent.*, Lib. III, cap. 49.

en el instante de la prueba—, el conocimiento sobrenatural que la fe nos da de Dios, y que se refiere a la deidad como tal, pero que nos es propuesto por medio de analogados creados y materiales, el mismo conocimiento de contemplación infusa, que no es sino la cúspide del conocimiento de fe, todos estos conocimientos están incluídos en el saber *quia est.*

"Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phanstasmata ut visus ad colores, ut dicitur in III. *de Anima,* non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu, per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscitur in patria a beatis. [...] Unde relinquitur quod solum per formam effectus cognoscatur. Effectus autem est duplex, quidam qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur *plene* virtus causae, et per consequens quidditas ejus; alius effectus est qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus, sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum: et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso,

Porque, pues, el entendimiento humano tiene, en su actual estado de vía, una determinada habitud a las formas, que se abstraen de los sentidos, de tal manera que tiene para los fantasmas una relación semejante a la de la vista respecto a los colores, como se dice en el III libro *de Anima,* no puede, en este estado, conocer a Dios mismo, por una forma que es su esencia, pues así es conocido en la patria celestial por los bienaventurados. [...] Se concluye pues, que es conocido tan sólo por la forma del efecto. Mas el efecto es doble: primeramente el que responde a la virtud de su causa; por él se conoce *plenamente* la virtud de la causa, y de consiguiente su quididad; segundo, el que carece de la mencionada igualdad, y por el cual no se puede comprender la virtud del agente, y de consiguiente, ni su esencia, sino que de la causa se conoce sólo su existencia. Y así el conocimiento del efecto se comporta como principio para conocer acerca de la causa si existe, como se comporta la quididad de la misma causa cuando es conocida por su for-

nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum, quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum... In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur: sicut lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsum quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur *Genes.*, 32, super illud: "Vidi Dominum facie ad faciem", in glossa Gregorii: Visus animae, cum in Deum intenditur, inmensitatis coruscatione reverberatur." *(In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 2.)

ma. De esta manera procede todo efecto en orden a Dios: y por eso en esta vida no podemos llegar a saber de El otra cosa sino que existe. Mas entre todos los que poseen un conocimiento de este género, unos conocen con más perfección que otros, porque la causa se conoce del efecto con tanta mayor perfección, cuanto del efecto mejor es aprehendida la habitud de la causa al efecto. Y tal habitud en el efecto que no iguala a su causa, es ponderada según tres circunstancias, es a saber: por parte del origen del efecto respecto a la causa; en cuanto el efecto contiene una semejanza con su causa; y en cuanto no llega a igualarla en perfección. Y así la mente humana progresa en el conocimiento de Dios de tres modos, aunque no llegue a conocer su razón de ser, sino tan sólo su existencia. [...] Pero en esta marcha del conocimiento la mente humana se ve muy ayudada, cuando su luz natural recibe el refuerzo de una nueva ilustración: y ésta es la luz de la fe y de los dones de sabiduría y entendimiento, por la cual la inteligencia se eleva en la contemplación sobre sí misma, en cuanto conoce que Dios está sobre todo lo que ella aprehende naturalmente. Mas como no le es posible penetrar en la visión de su esencia, se dice que en cierto modo se refleja ésta hacia él por una luz

excelente; y esto es lo que se dice acerca de aquello del *Génesis* 32: "Yo he visto a Dios cara a cara", en la glosa de san Gregorio: "La mirada del alma, cuando busca a Dios, reverbera con el esplendor de la inmensidad".

Más adelante (q. 6, a. 3), después de haber explicado las condiciones del saber en el registro del *quid*,

("Ad hoc quod de re aliqua sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam, vel inmediate, vel mediantibus aliquibus, quae *sufficienter* ejus quidditatem demonstrant",

("Para que conozcamos de una cosa qué es, es necesario que nuestro entendimiento sea llevado a la quididad o esencia de la misma cosa, o inmediatamente, o mediante algunos signos que demuestren *suficientemente* su quididad",

sufficienter, es decir, de tal manera que la quididad sea conocida hasta en su última diferencia), y después de haber demostrado que ni la vía de similitud, ni la vía de causalidad, ni la del conocimiento natural, ni la del conocimiento por revelación

("quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit")

"porque el rayo de la divina revelación nos llega según nuestra manera de ser, como dice Dionisio").

pueden llevarnos a conocer así la esencia de Dios y la de las sustancias inmateriales, santo Tomás continúa:

"Est tamen sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquomodo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa."

"Se ha de saber, sin embargo, que ninguna cosa puede ser conocida en la perspectiva de la existencia (si es), sin ser conocida en cierta medida también en el registro de la razón de ser (qué cosa es), con conocimiento perfecto, o con conocimiento confuso".

Y explica cómo se realiza este conocimiento imperfecto de la naturaleza de las sustancias inmateriales —no, como en el caso del conocimiento imperfecto que sirve de punto de partida a nuestra investigación de las naturalezas materiales, por el conocimiento "de cierto género, próximo o remoto" al cual pertenece la cosa, y por el de "ciertos accidentes que aparecen por fuera de ella" [9]—, sino por la *negación* de lo que ellas no son (que reemplaza al conocimiento del género [10] y por la relación de *causalidad* o de *eminencia (excessus)* que aquellas tienen respecto a las sustancias sensibles (y que reemplaza al conocimiento de los accidentes).

Se hallan en el *de Potentia,* q. 7, a. 5 las más claras explicaciones sobre este punto. Sería necesario citar todo el artículo; pero concretémonos a este largo pasaje:

"Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis, et hujusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur.

"Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur; nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod *illa quae intellectus harum specie-*

"Nuestro entendimiento, como extrae su conocimiento de las cosas creadas, es informado por las semejanzas de las perfecciones halladas en las criaturas, así como la sabiduría, la virtud, la bondad, y demás. De ahí que así como las cosas creadas se asimilan a Dios en cierta medida, aunque deficiente, por sus perfecciones, así nuestro entendimiento es informado por las especies de estas perfecciones.

"Mas siempre que el entendimiento se asimila, por su forma inteligible, a alguna cosa, aquello que concibe y enuncia según aquella especie inteligible se verifica de aquella cosa a la cual se asimila por su especie: pues la ciencia es la asimilación del entendimiento a la cosa sabida.

[9] Cf. *in Post. Anal.*, Lib. II, lect. 7, n. 6.
[10] Cf. *Summa contra Gent.*, Lib. I, cap. 14.

rum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt.

Por eso es necesario que *todo aquello que el entendimiento informado por las perfecciones de estas especies piensa o enuncia de Dios, exista verdaderamente en El,* el cual responde a cada una de las especies predichas como aquello a lo cual todas se asemejan.

"Si autem hujusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; es ideo licet hujusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit *significent id quod est divina substantia,* non tamen perfecte ipsam significant *secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.* Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum *significat divinan substantiam,* non tamen quasi comprehendens ipsam, sed *imperfecte:* et propter hoc, nomen *Qui est,* maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus (Lib. I orthod. Fidei, cap. XII) quod hoc nomen *Qui est* significat substantiale pelagus infinitum.

"Mas si tal especie inteligible de nuestro entendimiento correspondiera con adecuación perfecta a la esencia divina, al asimilarla, la comprendería, y la misma concepción del entendimiento sería la perfecta razón de Dios, así como "animal bípedo capaz de caminar" es la razón perfecta de hombre. La especie predicha no se asimila pues perfectamente a la esencia divina, como se dijo; y de consiguiente aunque tales nombres que el entendimiento atribuye en virtud de semejantes concepciones a Dios *signifiquen lo que es la sustancia divina,* sin embargo no la significan perfectamente *según lo que es, sino como es entendida por nosotros.* Se debe pues afirmar que cualquiera de estos nombres significa la *divina sustancia,* mas no de un modo comprehensivo, sino *imperfectamente:* y por eso el nombre "*El que es*" cuadra perfectamente a Dios, porque no determina en El ninguna forma, sino significa el existir de un modo indeterminado. Y esto es lo que dice san Juan Damasceno en el Libro I de la

Fe Católica, cap. XII, es a saber, que el nombre "*El que es*" significa un infinito piélago de sustancia.

"Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit (cap. I de div. Nom., a medio), quod *quia Divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in se ipsa existentia praeaccipit; ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem ejus essentiam; *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in se ipso Deum definiat.

"Y esta solución es confirmada por las palabras de san Dionisio (en el cap. I del libro de los Nombres Divinos), a saber, que *porque la Divinidad comprende en sí misma, en una simplicidad absoluta y sin circunscripción alguna, todo lo existente, es convenientemente ensalzada y designada de mil maneras.* Y dice "*simpliciter*", porque las perfecciones que en diversas formas están en las criaturas, se atribuyen a Dios según su simple esencia; e "*incircumfinite*", para significar que ninguna perfección de las criaturas circunscribe la divina esencia, como para que el entendimiento defina en sí mismo a Dios bajo la razón de aquella perfección.

"Confirmatur etiam per hoc quod habetur V. Metaph. (com. 21) quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit."

"Se confirma lo dicho por lo que leemos en el Libro V de la Metafísica, es a saber, que es simplemente perfecto aquello que tiene las perfecciones de todos los géneros; lo cual refiere a Dios el Comentador."

Nombres que significan, aunque de una manera sólo ananoética, "lo que es la sustancia divina", *id quod est divina substantia,* nos hacen, en cierto modo, comprender lo que es Dios. De consiguiente, si no podemos en ningún grado y de ninguna manera conocer aquí abajo a Dios tal cual él es en sí mismo (lo cual está reservado exclusivamente a la visión beatífica), es claro que podemos, no obs-

tante, conocer, de manera más o menos imperfecta, pero siempre verdadera, lo que Dios es, sea por la metafísica, que alcanza a Dios analógicamente *sub ratione entis primi*, en cuanto Ser Primero, sea por la fe, la teología y la contemplación infusa que aprehenden bajo el velo de los analogados creados (v. t. I, p. 382, n. 52, y pp. 283-4-5 del t. II) la deidad como tal. Decir "no sabemos *de ninguna manera, en nada, en ningún grado*, lo que es Dios [11]" creyendo con estas expresiones traducir el contenido de estas otras *quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet* (*de Verit.*, 2, 1, ad 9), *de Deo quid sit penitus manet ignotum* (*Summa contra Gent.* Lib. III, c. 40), es exponer al lector a serios contrasentidos.

Las traducciones literales o casi literales pueden así, en el caso en que la expresión original tiene un sentido técnico o didáctico que la traducción literal no expresa, no ser rigurosas más que en apariencia. ¿Por ventura no ha tomado alguien equivocadamente una expresión francesa que era la traducción cuasiliteral [12] de un pasaje de la *Suma contra los Gentiles*, escandalizándose como si fuera una fórmula agnóstica? [13] Si se tiene en cuenta, no obstante, la explicación formalmente dada por santo Tomás de la expresión *scire de aliquo quid est*

("Tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, *quando definit ipsum, id est quando*

"El entendimiento dícese que sabe de una cosa lo que es, *cuando la define, o sea, cuando*

[11] A. D. SERTILLANGES, Miembro del Instituto, *Renseignements chrétiens* (según la traducción del tratado de Dios de la *Suma teológica*, t. II, p. 383. Subrayado por el autor.

[12] Decimos "cuasiliteral" porque en una traducción estrictamente literal "non de Deo capere possumus quid est" debería entenderse por "no podemos aprehender *de Dios lo que El es*", y no por "no podemos aprehender *lo que Dios es*"; así al menos se conservaría la forma de una locución latina cuyo carácter didáctico y técnico conoce el lector puesto al corriente del vocabulario escolástico.

[13] R. P. BLAISE ROMEYER, *Archives de Philosophie*, t. VI, cahier 4, pp. 213-216 y 226 (a propósito de esta frase del R. P. Sertillanges: "No sabemos lo que es Dios, sino sólo lo que no es y qué relación guarda con El todo lo demás" traducción casi literal del texto de la *Suma contra los Gentiles* citado a continuación). El R. P. Romeyer ha vuelto sobre la cuestión en el t. VII de los *Archives*, 3 suplemento, pp. 11-15.

concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a repraesentatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis ocultum remanet", *De Verit.*, 2, 1, ad 9),

concibe alguna forma en orden a esa cosa, forma que en todo responde a la misma. Se concluye, pues, de lo dicho que todo lo que nuestro entendimiento concibe de Dios es deficiente en orden a una representación del mismo; y de consiguiente la razón íntima, la quididad del mismo Dios permanece siempre oculta a nosotros,"

se comprende que la frase de la Suma contra los Gentiles (Libro I, c. 30):

"Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum",

"Pues de Dios no podemos aprehender qué es, sino qué cosa no es y cómo las demás cosas se refieren a El."

es un simple resumen de la doctrina constantemente expuesta por santo Tomás en términos muy parecidos, siempre que trata de los nombres divinos, y que ya hemos recordado a propósito del Comentario sobre el *de Trinitate* de Boecio.

Esta doctrina está admirablemente resumida en la Suma teológica, I, P., q. 13. Observemos aquí que en el artículo 2 santo Tomás afirma, como en el texto del *de Potentia*, citado ya,

"quod hujusmodi quidem nomina *significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter,* sed deficiunt a repraesentatione ipsius. [...] Divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum ergo dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, *id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit*

"Los nombres positivos *expresan la sustancia divina, y son predicados sustanciales de Dios,* por más que al tratar de representarlo, sean defectuosos. [...] Significan la divina sustancia, aunque imperfectamente, como también imperfectamente la representan las criaturas. Cuando se dice: Dios es bueno, esto no significa que El es la causa de la bondad o que Dios no es malo: el sentido es que *lo que llama-*

in Deo, et hoc quidem secundum altiorem modum."

mos bondad en las criaturas, preexiste en Dios, y en grado máximo."

En el ad 1 puntualiza todavía más:

"Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est *perfecte.* Sed *unumquodque imperfecte eum significat,* sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant."

"San Juan Damasceno dice que estos nombres no significan lo que es Dios, porque ninguno de ellos lo expresa *perfectamente,* sino que *cada uno lo designa imperfectamente,* como imperfectamente lo representan las criaturas."

Y en el ad 3:

"Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus *secundum quod in se est; sed* COGNOSCIMUS EAM *secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum."*

"No podemos conocer la esencia de Dios en esta vida, *como es en sí misma,* sino que LA CONOCEMOS cual se halla representada en las perfecciones de las criaturas."

Cf. *Ibid.*, a. 8, ad 2:

"Secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis: hoc nomen *lapis* ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis: ratio enim quam significat nomen est definitio, ut dicitur in IV. *Metaph.* (lect. XVI). Sed ex effectibus divinis *divinam naturam* non possumus cognoscere *secundum*

"Porque podemos conocer la naturaleza de una cosa por sus propiedades, podemos designarla con un nombre. Y así porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por sus propiedades, le damos este nombre de "piedra", que significa la naturaleza de piedra en sí misma; significa la definición de piedra, mediante la cual sabemos qué cosa es la piedra, pues la razón significada por el nombre es la definición, como se dice en el Libro IV Metaph. (lect. XVI). Mas no podemos conocer la *naturaleza divina* cual es en sí misma por los efectos que produce, de manera

quod in se est, ut sciamus de esa quid est; sed per modum eminentiae, et causalitatis, et negationis, ut supra (p. 12 a. 12) dictum est. Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus."

que sepamos qué cosa es ella: *la conocemos únicamente aplicando los conceptos de eminencia, causalidad y negación,* como se dijo (q. 12, a. 12). Y así es como este nombre *Dios* significa la naturaleza divina. Porque este nombre ha sido impuesto para designar un ser que existe sobre todas las cosas, principio de todas ellas, completamente distinto de todas ellas."

Tales textos dicen todo, y al recordar el sentido técnico de *scire de aliquo quid est,* muestran claramente que, según santo Tomás, si no podemos conocer la esencia de Dios como *es en sí misma,* no obstante la conocemos, aunque de una manera imperfecta.

Volvamos a leer en fin los dos textos siguientes del tratado *de Potentia* y de la Suma Teológica. A la objeción:

"Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, in I. lib. orth. Fidei (cap. I et III) *Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum.* Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia ejus",

"Si en Dios la sustancia o esencia es idéntica a la existencia. Y parece que no, pues dice san Juan Damasceno en el I libro de la Fe Católica (cap. I y III), "Es manifiesto para nosotros que Dios existe, mas permanece incomprensible y *absolutamente ignorado qué cosa es según la sustancia y la naturaleza.* Y no puede ser lo mismo lo conocido y lo ignorado. Luego no es en Dios la misma cosa su existencia y su sustancia o esencia".

Santo Tomás responde:

"Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V. *Metaph.* (Lib. X, text. 13 et 14). Quan-

"Respondo a la primera objeción observando que el ser se toma en dos sentidos, como se ve claramente en el V Libro

doque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis etiam in his quae esse non habent; sicut dicimus quod cecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius." (*de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1; cf. ad 11).

de la Metafísica, (texto 13 y 14). Pues a veces significa la esencia de la cosa, o el acto de ser; y otras la verdad de una proposición aun en aquellas cosas que no tienen ser; y así decimos que "la ceguera es" porque es verdad que un hombre es ciego. Cuando pues Juan Damasceno dice que nos es manifiesto el ser de Dios, esta expresión "ser de Dios" se toma en el segundo modo y no en el primero. Pues según el primer modo el ser de Dios es lo mismo que su sustancia; y así como es desconocida su sustancia, así también su ser. Mas sabemos que Dios es, según el segundo modo, porque concebimos tal proposición en nuestro entendimiento por los efectos del mismo."

"Esse dicitur dupliciter. Uno modo significat actum essendi. Alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est*, vera est. Et hoc scimus ex ejus effectibus; ut supra (p. 2, a. 2) dictum est."

(*Summa* I, 3, 4, ad 2).

"La palabra *ser* puede entenderse en dos sentidos: unas veces significa el acto de ser; y otras la cópula de la proposición que forma la mente uniendo el predicado al sujeto. En el primer sentido no podemos conocer el *ser* de Dios, como tampoco su esencia; y sí sólo de la segunda manera: porque sabemos que esta proposición que formulamos acerca de Dios, cuando decimos *Dios es*, es verdadera; y lo sabemos, como se ha dicho (I, 2, 2), por sus efectos".

Santo Tomás responde ahí a una objeción que sostiene el *esse*, la existencia de Dios, no es idéntico a su *esencia*.

porque ésta no se nos manifiesta claramente más que en la visión, mientras que la existencia de Dios nos es manifestada claramente desde aquí abajo. Responde el santo doctor que lo que se nos manifiesta con esta claridad aquí abajo, es la verdad de esta proposición "Dios existe", que demostramos partiendo de las criaturas (en otros términos, es el *esse* copulativo por el cual unimos en nuestro pensamiento, constreñidos por la evidencia de la prueba, el predicado "existente" con el sujeto "Dios [14]": *esse* diferente de aquel que significa el acto de ser, puesto que podemos decir: "la ceguera es", por más que la ceguera como tal no ejerza el acto de ser. Decir "la ceguera existe en un hombre", es solamente afirmar "un hombre es ciego", predicar el predicado "ciego" del sujeto "hombre").

Por el contrario el *esse* que significa el acto de ser, y que es atribuido a Dios en esta misma proposición: "Dios es" o en "Dios tiene el *esse*", desborda nuestro conocimiento por la misma razón que la esencia divina, a la cual es estrictamente idéntico. Y semejante *esse* es conocido como esta misma esencia, por analogía y según un modo de concebir deficiente.

Tal es manifiestamente el sentido de estos textos de santo Tomás. Es imposible hallarlo en una interpretación como ésta: "En esta proposición: "Dios es", *el verbo ser no significa en modo alguno el ser real*, el ser considerado a la manera de un atributo; no es sino el vínculo lógico de una proposición verdadera, y se lo emplea en un sentido que se consideraría *asimismo* enteramente *auténtico si se tratara de una cosa sin existencia real, como cuando se dice: la ceguera es*". El autor del comentario del que tomamos estas líneas [15] parece olvidar aquí que precisamente cuando se dice "la ceguera es", no se afirma sino el vínculo lógico entre un

[14] Sabido es que en las *propositiones de secundo adjacente*, el término "est" desempeña la función simultánea de cópula y de predicado. El enunciado "Dios es" es estrictamente equivalente a "Deus est existens." ["Dios es existente"]; la composición de sujeto y de predicado no se efectúa evidentemente más que en nuestro espíritu, y no afecta en nada la simplicidad de la esencia divina.

[15] A. D. Sertillanges, miembro del Instituto, *Renseignements techniques*, al fin de su traducción del tratado de Dios de la *Suma*

predicado (ciego) y un sujeto (cierto hombre) [16], porque la ceguera es un ser de razón, mientras que en el caso de Dios, que no es un ser de razón, se afirma, al decir que El es, *ese vínculo lógico y además la perfección: acto de ser*, atribuída mediante ese vínculo al sujeto de la proposición, como un *esse real y todo lo que hay de más real*, conocido por analogía. Sucede con la existencia como con la vida, la bondad, la unidad, etc. [17] Son éstos otros tantos predicados que atribuímos a Dios sin introducir por esto en Dios ninguna composición de sujeto y atributo, pues ella es de orden solamente lógico y concierne tan sólo a nuestro pensamiento. Cf. *de Pot.*, q. 7, a. 4; *Summa* I, 13, 2 *(Hujusmodi autem nomina . . . praedicantur de Deo substantialiter)*. ["Tales nombres . . . se predican de Dios sustancialmente"]; a. 6; a. 12 *(Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo*, ["En orden a Dios pueden con todo derecho formarse proposiciones afirmativas" [18]]). Aunque en Dios no haya ninguna cualidad o determinación agregada a su sustancia, podemos aplicarle esos nombres concretamente, según un modo de significar deficiente que se refiere de suyo a la sustancia calificada, y en abstracto, según un

teológica, t. II, p. 383. Subrayado por nosotros. — Cf. la crítica que M. T.-L. PENIDO formula de las mismas posiciones en su libro *Le rôle de la analogie en théologie dogmatique*, pp. 170-182; y R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 5 ed. pp. 515-568.

16 Cf. *Comment. in Metaph.*, Lib. V, lect. 9, n. 895-896.

17 "Dicit Augustinus in VI. (cap. 4) *de Trinit.*: "Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur. Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam", ["Dice San Agustín *(De Trinit*, 7, 1 y 7): "En Dios ser, es ser fuerte o ser sabio; y todo lo que dijeres de aquella simplicidad, por la cual se entiende su sustancia. Luego todos los nombres que le damos significan la sustancia divina."] *Summa theol.*, I, 13, 2, sed c.

18 "Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subjecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem", ["Mas aunque lo entienda bajo diversas concepciones, sabe no obstante que a todas sus concepciones responde una sola realidad simple. Tal pluralidad que es de orden racional es representada en el entendimiento por la pluralidad del predicado y del sujeto y la unidad por la composición"].

modo de significar deficiente que atañe de suyo a determinaciones no subsistentes (I, 13, 1, ad 2 y ad 3). Y el primero de todos estos nombres atribuídos a Dios en sentido propio, y como una perfección la más absolutamente real, aunque sea deficiente la manera de significar, es el nombre *Qui est* "El que es" *(ibid.* art. 11), pues le conviene por excelencia debido a su misma indeterminación. *Ego sum qui sum* (Exodo 3, 14): la misma palabra revelada atribuye a Dios *(ego)* por la cópula verbal *(sum)* la existencia *(qui sum)* como constitutivo de su esencia.

Si en esta proposición: Dios es, el verbo ser no significara sino la cópula lógica y en modo alguno el ser real (atribuído como predicado mediante esa cópula), ¿cómo santo Tomás podría atribuir precisamente el ser real a Dios, afirmando en el mismo artículo (7, 2) del *de Potentia*, que Dios es *el ser mismo*, ["ipsum esse"] (ad 8), y que el ser de Dios se distingue de todo otro ser *per hoc ipsum quod est esse per se subsistens*, ["precisamente porque es el ser subsistente por sí"] (ad 5)?

El mismo declara expresamente que el entendimiento atribuye el *esse* a Dios:

"Intellectus attribuens esse Deo, trascendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi" (ad 7).

"El entendimiento que atribuye a Dios el ser, transciende el modo de significar, atribuyendo a Dios aquello que se significa, mas no el modo de significar".

Y evidentemente no se refiere al ser en cuanto cópula verbal cuando escribe:

"*Hoc quod dico* esse *est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*" (ad 9).

"*El* esse *que afirmo es la actualidad de todos los actos, y por esto es la perfección de todas las perfecciones*".

Y sin duda al atribuir el ser a Dios le atribuímos un nombre tomado por nosotros de las criaturas, las cuales conocemos con anterioridad [19]; pero en cuanto al significado

[19] "Hoc nomen *Qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso", ["El nombre "*El que es*" designa a Dios por el ser hallado en las criaturas, ser cuyo ejemplar

del nombre, el ser, como la sabiduría o la bondad, se dice de Dios antes de decirse de las criaturas; de suerte que es completamente equívoco afirmar que "*El que es* . . . no es sino un nombre de criatura [20]".

"Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur [hujusmodi nomina] [21] de Deo quam de creaturis; quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant" [22].

"En cuanto a la realidad significada por el nombre (tales nombres] se dicen de Dios antes que de las criaturas, pues de Dios dimanan a las criaturas estas perfecciones".

Es demasiado claro que Dios no es *uno de los seres* que se reparten el *ser común*, el *ens commune;* El está situado fuera del orden *de los seres;*

"voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias" (SANTO TOMÁS, *in Perihermeneias*, Lib. I, lect. 14, n. 22).

"la voluntad divina debe entenderse como una realidad existente fuera del orden de los seres, como una causa que se derrama por todo el ser y por todas sus diferencias".

Pero precisamente porque El es causa del *ens commune*, el cual es el ser común a las diez categorías y el *sujeto* de la metafísica (cf. *in Metaph.* Prooem. y anteriormente t. I, p. 345, nota 19 [23]), es en sí mismo, en su perfecta incomunicabilidad, el Ser mismo subsistente, *Deus est ipsum esse per se subsistens (Summa* I, 4, 2; 44, 1).

Concluímos que no se debe decir pura y simplemente: "No sabemos lo que es Dios", sino: "No sabemos lo que

es el ser divino."] SANTO TOMÁS, *in Sent.*, I, disp. 8, q. 1, a. 1, ad 2; por esto, como toda forma de lenguaje humano, "imperfecte significat divinum esse" ["Significa el ser divino imperfectamente"], *ibid.*, ad 3. "Quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus", ["En cuanto a la imposición del nombre, los imponemos primeramente a las criaturas, porque las conocemos primero que a Dios."] *Summa* I, 13, 6.

[20] A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 384.

[21] Los nombres metafóricos, al contrario, se dicen antes de las criaturas, aun en cuanto al significado del nombre. *Summa* I, 13, 6.

[22] *Summa* I, 13, 6. Cf. *in Sent.*, I, dist. 22, q. 1, a. 2, sol. et ad 2.

[23] Cf. también *in Sent.*, I, dist. 8, q. 4, a. 1.

Dios es *en sí mismo*". Ni afirmamos tampoco pura y simplemente: "Sabemos lo que Dios es", sino: "Sabemos *imperfectamente* lo que Dios es, *sin poder aprehender su esencia en sí misma*".

Muy a pesar nuestro hemos debido criticar aquí ciertas expresiones del R. P. Sertillanges. No es en modo alguno nuestra intención acusarlo de "semiagnosticismo", como poco ha lo hacía el R. P. Romeyer. En una materia tan seria y en donde sucede tan fácilmente que un pensamiento exacto se expresa con fórmulas incorrectas, no hay que apresurarse a formular tal acusación contra un filósofo tan docto. El P. Sertillanges posee un sentido agudo de la transcendencia del Acto puro, pero el vocabulario de que se vale para ilustrar mejor dicha transcendencia, y que toma ya de un lenguaje menos desarrollado y menos científico que el de santo Tomás, ya de fórmulas técnicas de santo Tomás cuya traducción hace desaparecer el sentido preciso [24], se presta a provocar graves equívocos. La ambigüedad no es un instrumento filosófico, y sería pagar demasiado caro la conciliación del tomismo con ciertos sistemas modernos si hubiéramos de conseguirla a través de un lenguaje equívoco.

[24] Aun la traducción es a veces incompleta; ella dirá por ejemplo: "Nuestra inteligencia ... define (una cosa) cuando concibe a propósito de esta cosa una forma intelectual que responde a su naturaleza ... Dios por tanto permanece para nosotros siempre oculto" *(Op. cit.*, p. 382), en donde el texto dice: "Intellectus ... definit (aliquid) quando concipit aliquam formam de ipsa re quae *per omnia* ipsi rei respondet ... Et ideo *quid est ipsius Dei* semper nobis occultum remanet" ["Nuestro entendimiento define (una cosa) cuando concibe acerca de ella alguna forma que corresponde *en todo* a la misma ... Y por eso *la quididad del mismo Dios* permanece siempre oculta para nosotros."] *(De Ver.*, q. 2, a 1, ad 9.)

ANEJO IV

SOBRE LA NOCION DE SUBSISTENCIA

Primera redacción

1. La noción de subsistencia es una de las más difíciles y controvertidas de la filosofía tomista. Querríamos proponer aquí ciertas reflexiones concernientes al valor metafísico de dicha noción, destinadas a demostrar cómo se encuadra ella dentro de los principios de la síntesis doctrinal de santo Tomás.

Si se aprecian en su justo valor las condiciones especiales que la doctrina de la potencia y del acto reviste en el caso de la esencia y de la existencia, se comprende que la noción de *subsistencia,* como modo sustancial, no es una invención de Cayetano, sino que se desvía de los principios básicos del pensamiento tomista, y de lo que se debe considerar, si no como el descubrimiento propio de santo Tomás (porque los neoplatónicos, después de Avicena, habían sugerido ya o enseñado la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas [1]), al menos como la verdad designada por él, con una lucidez incomparable, como fundamento de todo el edificio metafísico—, quiero decir, en la extensión de la doctrina aristotélica de la potencia y del acto a la relación de la esencia con la existencia.

Subrayemos bien la singular característica de tal caso: una esencia completa y terminada en su línea de naturaleza es potencia en orden al acto de existir, a la posición *extra causas.*

[1] CAYETANO, *in de Ente et essentia,* q. 12 (ed. de Maria, p. 154); MANDONNET *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence,* Revue thomiste, 1910; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le* De ente et essentia *de saint Thomas d'Aquin* (Bibl. thomiste, 1926), pp. 135-205.

En todos los otros casos en que se trata de la dualidad potencia-acto, por ejemplo en el caso de una facultad en relación a su operación, hay entre la potencia y el acto, que están en la misma línea, una proporción tal que, dadas todas las condiciones, el acto recibido en la potencia no puede ser recibido sino en ella, está por su parte estrictamente adaptado a ella y a ella sola, puesto que de suyo limita este acto a sí misma, con exclusión de cualquier otra potencia. El es *su* acto, *su* actuación, *su* determinación.

En el caso especial de que hablamos, un orden entero está en potencia respecto a otro. La esencia y la existencia forman parte de dos órdenes diferentes y la esencia está en potencia respecto a la existencia.

No se puede decir aquí, hablando propiamente, que el acto es recibido en la potencia, porque estas palabras "recibido en la potencia" se refieren a un acto que de suyo pasa a la existencia como una determinación de las reservas propias de determinabilidad de esta potencia.

Se ha de decir más bien aquí, por consiguiente, que es el acto, si no el que recibe, al menos el que tiene de suyo, el que sostiene la esencia, haciéndola formalmente ser. En otros términos, y si nos es permitido hablar así, hay una especie de transcendencia del acto de existir, en razón de lo cual, por no ser la perfección de una potencia *en el orden propio de ella misma* (la existencia no es la perfección de la esencia en el orden propio de la esencia, no forma parte del orden de la esencia), la potencia que él termina, si se la considera en sus constituyentes quiditativos, *no tiene en sí ninguna razón de hacer* SUYO el acto en cuestión.

Una naturaleza sustancial cualquiera, considerada únicamente en sus constituyentes quiditativos, está hecha para existir *per se*; es decir, para tener la existencia en sí, no en otra cosa. Mas, si se considera el acto de existir, ya que de una manera general la potencia es la que limita al acto, es claro que no hay nada en ese acto, tomado en sí mismo, que limite la existencia a esta potencia más que a otra cualquiera; y si se considera la esencia en sí misma, únicamente en sus constituyentes quiditativos, tampoco en ella hay nada, acabamos de verlo, que limite o apropie a ella

sola este acto de existir, con exclusión de cualquier otro. Esta esencia está pidiendo la existencia, la existencia no es una de *sus* determinaciones, ni una determinación quiditativa; no forma parte de la línea de la esencia; no es una determinación de la esencia; por una paradoja única, ella actualiza la esencia y no es una actualización de sus reservas de potencialidad.

En consecuencia, nada se opone, metafísicamente, a su unión, en el acto de existir, con otra esencia sustancial: bajo este aspecto es *interminada*. Sin embargo, no puede existir (ni obrar) si no está terminada. Es menester que la existencia sea *suya*. En suma, toda esencia (sustancial) finita (realmente distinta de la existencia) tiene necesidad de ser terminada por parte de la existencia, en presencia de la existencia, de tal manera que *no pueda* estar unida a otra esencia sustancial para recibir la existencia; y entonces, así terminada, limitará la existencia a sí misma y a su propia finitud. Quedará terminada, de esta manera, por un modo sustancial que es precisamente la *subsistencia*, y no un constituyente quiditativo de la esencia, como tampoco el punto que termina la línea es en sí mismo una extensión, un segmento de línea. Esta subsistencia, por una parte, no es uno de los constituyentes quiditativos de la esencia, y por otra, no es todavía la existencia. Su oficio propio es terminar la esencia sustancial, tornarla incomunicable, es decir, *incapaz de comunicar con otra esencia sustancial en la existencia que la actúa*; es dividirla de cualquier otra, no sólo en cuanto a *lo que* ella es (como sustancia individual), sino dividirla de cualquier otra *para existir*.

2. Lo que acabamos de decir se refiere a las esencias (sustanciales) finitas o creadas (*actuadas* precisamente por la existencia). Para concebir la sustancia de una manera analógica más completa, diremos, que su efecto formal es tornar la naturaleza o esencia (sustancial) de tal manera posesiva de la existencia que no pueda comunicar en el acto de existir *con nada que no sea de ella* [2] *o que no sea ya*

[2] La sustancia puede comunicar con los accidentes en el acto de existir, puede haber concurso de la naturaleza sustancial y de las naturalezas accidentales en el supuesto creado, porque el accidente es de la sustancia.

ella[3]. Esta noción de la subsistencia nos parece mejor establecida que la que la define como orientada a tornar la naturaleza incomunicable *a otro supuesto* (porque se trata precisamente de la constitución del supuesto, y no conviene recurrir a la noción de supuesto para definir a éste). Examinemos tres casos eminentes en donde ella debe aplicarse.

El primer caso concierne a la verdad filosóficamente accesible según la cual *Dios es personal.* Se quiere decir entonces que Dios subsiste *ut quod* de una manera real y esencialmente distinta de todo lo que no es El, que posee su propia existencia en la singularidad absoluta y en la independencia absoluta de su naturaleza, sin que esa existencia pueda ser comunicada a otra naturaleza de una manera que haría en cualquier modo entrar la naturaleza en composición con ella. Mas esta distinción se realiza en virtud de la misma naturaleza divina,

("Judaei et Gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam"[4]),

("Los Judíos y Gentiles no entienden la esencia divina distinta sino de aquellas cosas que son de otra naturaleza; y tal distinción se realiza por la misma esencia divina),

y el filósofo reconoce así en Dios una subsistencia absoluta, sólo como una perfección exigida para esta naturaleza por la noción misma de acto puro (cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I, P., q. 32 disp. 14, a. 2, Vivès t. IV).

El segundo caso es el del *misterio de la Trinidad.* Aquí, incomunicables en razón de su oposición relativa, tres Subsistencias o Personalidades relativas poseen una misma naturaleza singular y una misma existencia singular, y esa misma subsistencia absoluta de que se acaba de hablar, y la sobreabundancia en razón de la cual la existencia divina es, con la misma naturaleza divina, así poseída en común, están ligadas a la posesión perfectamente propia de esta

[3] En la unión hipostática el Verbo puede comunicar su existencia divina a la naturaleza humana de Cristo, puede haber concurso de la naturaleza divina y de la naturaleza (sustancial) creada en la Persona increada, porque Dios es *eminentemente* la naturaleza humana y todas las cosas.

[4] SANTO TOMÁS, *de Pot.* q. 8, a. 4, ad 4.

existencia por esta naturaleza, en razón de la cual la existencia divina es así poseída en común por Personas realmente idénticas a la naturaleza divina, que son Dios cada una.

He aquí otro título —que la sola revelación puede descubrirnos— según el cual la noción de subsistencia se realiza *in divinis:*

("apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum" [5]).

("entre nosotros la hipóstasis se entiende como distinta de aquello que es de la misma naturaleza, de lo cual no se puede distinguir sino por la sola relación").

El tercer caso es el del *misterio de la Encarnación.* Porque la subsistencia del Verbo es una subsistencia infinita, ella puede recibir en sí la naturaleza humana de Cristo, un *quo* sustancial creado (sin personalidad creada) que subsiste y existe con la subsistencia y existencia divinas (sin que la naturaleza divina entre de ninguna manera en composición con la naturaleza creada, porque la subsistencia del Verbo se une a ella *in ratione puri termini personalis* ["en razón de puro términó personal"]). Mas ello es *un privilegio de la subsistencia infinita* de una Persona cuya naturaleza es idéntica a su existencia y es eminentemente todas las cosas.

("Hoc autem est proprium divinae personae propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam" [6]).

("Es propio de la divina persona, en razón de su infinidad, que se realice en ella un concurso de naturalezas, no en verdad de una manera accidental, sino según la subsistencia").

Si al contrario se trata de las naturalezas creadas, es preciso decir, —precisamente porque la subsistencia les permite imitar en cierta medida, en su finitud misma, la suficiencia propia del ser divino—, que ninguna, una vez

[5] *Ibid.*

[6] SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, III, 3, 1, ad 2. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, III. P., q. 3, disp. 6, a. 1, n.os 9-11 (Vivès, t. VIII, p. 167).

sellada en su subsistencia propia, puede existir en comunidad con ninguna naturaleza, sea la que fuere. No hay unión hipostática posible con una persona angélica o humana. Por lo mismo que es finita y que hay otras, excluye a esas otras de la existencia que la actúa y que ella posee con toda propiedad.

3. Si reconocemos la distinción real entre esencia y existencia, deberemos distinguir también dos modos de "individuación", si así se puede hablar: la individuación propiamente dicha que está en el orden de la esencia, última concreción de la naturaleza en la línea misma de la naturaleza —y otra "individuación", última determinación o delimitación en sí, en relación esta vez a la existencia, y que excluye la posibilidad de que esta naturaleza individuada en su línea comunique, en el acto de existir, con otra naturaleza (como la naturaleza humana de Cristo, individual, pero privada de subsistencia propia, está unida a la naturaleza divina en el existir divino; o como dos cosas individuales distintas pueden estar unidas en ese acto de existir especial que consiste en ser vistas o conocidas). La subsistencia aparece así como una especie de individuación de la esencia *frente al orden de la existencia*, abandonando de consiguiente la línea misma de la naturaleza para afrontar algo absolutamente diferente, para saltar al plano de la existencia; individuación gracias a la cual la esencia individualizada en su línea va a *apropiarse* para sí sola la existencia que ella recibe.

Podemos expresar esto de otra manera: la esencia individuada en su línea está cerrada en sí misma; y si ella es completa (no es el caso del alma humana separada, que en la línea misma de la esencia es incompleta, pues exige informar una materia), constituye un TODO *cerrado en el orden quidditativo*, diremos que está terminada *in ratione speciei seu naturae*, ["en el orden de la especie o naturaleza"]: este es el caso del compuesto humano, del alma humana unida al cuerpo. Mas esto no basta para que esté terminada en relación a la existencia, para hacer frente a la existencia (y a la operación). Ella no es un TODO cerrado *en el orden de la aptitud a existir (por sí)* sino cuando

está terminada *in ratione substantialitatis* ["en el orden de la substancialidad"]; cuando ha recibido ese modo sustancial que es la subsistencia. Entonces no es sólo un principio *quo*, es un principio *quod;* no es *aquello por lo cual un hombre es lo que es; es este hombre, yo* o *tú* (y *lo que* existe es *yo* o *tú);* no es sólo apta para existir por sí: es apta para tener esa existencia *como suya:* está en condición de limitar la existencia para sí, de ser un todo cerrado *para existir.* Y sólo cuando tiene este último complemento metafísico está en disposición última de recibir la existencia. *Habet jus ad esse per se et separatim,* ["tiene derecho para existir por sí y separadamente"].

(El alma racional está así terminada por la subsistencia, *in ratione substantialitatis,* "antes" de ser completa *in ratione speciei,* puesto que el cuerpo subsiste con la subsistencia del alma). Estas observaciones hacen comprender que la subsistencia no agrega nada (como tampoco la existencia) al orden quiditativo en su línea propia: no hay nada más, *desde el punto de vista de la constitución quiditativa o en lo que los constituye intrínsecamente como objetos inteligibles,* en cien pesos subsistentes que en cien pesos posibles; de otra manera (si ser sujeto como sujeto cambiara algo en el sujeto como pensable o como objeto), todo conocimiento de los sujetos sería falso, puesto que no pueden ser conocidos sino como pensables o en el estado de objetos. (En este sentido santo Tomás dice que la existencia actual está *extra genus notitiae* ["fuera del campo del concepto"] [7].) Mas la subsistencia agrega al orden quiditativo algo de lo que hay de más real —fuera de la línea propia del mismo orden; hace que *tal* sea también *yo,* que cierta profundidad de realidad y de inteligibilidad sea también profundidad para sí. Y la subsistencia, como la existencia, tiene un contenido inteligible, una quididad pensable. Hay más en la realidad *y en mi pensamiento* en cien pesos subsistentes que en cien pesos simplemente concebidos y definidos en su naturaleza, pero este *más* es extrínseco a su constitución quiditativa. Cuando yo pienso cien pesos subsistentes (o cien pesos existentes) pienso dos quidida-

[7] *De Verit.,* 3, 3, ad 8.

des juntas; y la segunda *no extiende* las notas constitutivas de la primera, como el punto no extiende la línea. Por eso, los filósofos tienen dificultad en comprender esta noción, capital no obstante, de la *subsistencia,* que agrega a una naturaleza, a un *quo,* a una cierta profundidad pensable, algo muy real (esto es, ser un *quod,* mantenerse a sí mismo en el ser) sin agregarle ninguna nota, ni esencial ni accidental, *en la línea propia de la naturaleza.*

SOBRE LA NOCION DE SUBSISTENCIA

Segunda redacción

La primera redacción de la precedente "Nota sobre la noción de subsistencia", contenida como Anexo IV a *Los Grados del Saber* figura en todas las ediciones anteriores a ésta y la hemos reeditado porque ese ensayo representa una aproximación típica, que por mucho tiempo hemos tenido por cierta, y porque ha proporcionado uno de los temas discutidos en las recientes controversias sobre el problema. Sin embargo creemos ahora que debe ser corregida —no en sus aspectos principales, sino en algunas de las posiciones que ligábamos a ellos— y creemos también que son fundadas las críticas que el R. P. Diepen ha dirigido a estas posiciones[1].

Es exacto, por otra parte, que, como el P. Diepen ha conjeturado[2], ha sido una reflexión sobre la teología de la Encarnación la que ha suscitado las consideraciones filosóficas en cuestión —en particular una reflexión sobre la tesis de la

[1] H. Diepen, *La critique du baslisme selon saint Thomas*, Rev. Thom., L, 1950, págs. 82-118 y 290-329. En particular el autor tiene razón en señalar (pág. 115), contra lo que decíamos en nuestra primera redacción, que el acto de existir "es de sí perfectamente adaptado a apropiado a la esencia que es su principio formal: tan perfectamente que no puede unirse a ninguna otra esencia para actuarla". De donde se sigue que se debe considerar "como una imposibilidad que una esencia se una a otra en una actualización común, o sea en el acto de existir en cuanto que es actualización de una esencia". (Ver también pág. 304.)

[2] *Ibid.*, pág. 111. El P. Diepen ha resumido sus posiciones en una obra posterior, *Théologie de l'Emmanuel*. Desclée, Bruges, 1960.

escuela tomista que afirma que en Cristo, así como no hay sino una subsistencia, la del Verbo, no hay tampoco sino una existencia, la existencia increada del Verbo, en virtud de la cual existe también la naturaleza humana asumida por El. Ocurre ahora que, tras haber maduramente sopesado los argumentos con los que el P. Diepen, atacando la tesis del "éxtasis del existir" (según la cual la naturaleza humana de Cristo, privada de existencia propia, se extasía, por así decir, en el *esse* eterno que la pone fuera de la nada)[3], sostiene que la naturaleza humana y creada ha sido actuada en Cristo por una naturaleza humana y creada, y asegura que sobre este punto Cayetano y todos los grandes tomistas han forzado el pensamiento de su maestro, nos parece que sus argumentos son difícilmente refutables. Por otra parte, sin embargo, la manera como, tras esto, explica que en Cristo hay —como lo enseña formalmente Santo Tomás— un solo *esse* personal[4] resulta, y es lo menos que podemos decir, muy oscura a nuestros ojos.

No siendo teólogo de profesión no nos compete tomar partido en este debate y elegir entre el tomismo del P. Diepen y el tomismo de Cayetano, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart y Garrigou-Lagrange. Si además se recurre a los textos del propio Doctor Angélico no se encuentra uno, a menos a primera vista, fuera del atolladero, porque vemos que por una parte enseña:

Sic igitur humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter et non accidentaliter, consequens est quod secundum naturam humanam non adveniat ei novum esse personale, sed solum *nova habitudo esse personalis praexistentis* ad naturam humanam, ut scilicet persona illa dicatur subsistere no solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam (*Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2)[5].

[3] Esta tesis es defendida en particular por el R. P. R. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore*, Turin, 1946, págs. 314 y sigs. La crítica que le hace el P. Diepen figura en Rev. Thom., L, 1950, págs. 296-313.

[4] Rev. Thom., *loc. cit.*, págs. 321-324.

[5] "Así pues, como la naturaleza humana de Cristo está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente, y no accidentalmente, se sigue que por la naturaleza humana no le adviene al Hijo de Dios un nuevo existir personal, sino sólo una *nueva relación de su existir personal preexistente* a la naturaleza

Iluud esse aeternum Filli Dei, quod est divina natura, *fit esse hominis,* in quantum natura assumitur a Filio Dei in unitatem parsonae (*Ibid.* ad 2 m.)[6].

Pero por otra parte declara, en un opúsculo cuya autenticidad está hoy día reconocida[7] y que es pocos años anterior a la Tercera Parte de la Suma Teológica:

Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. *Est autem aliud esse huius suppositi,* non inquantum est aeternum, sed *in quantum est temporaliter homo factum.* Quod esse, etsi non est accidentale, quia home non praedicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra habitum est, *non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium.* Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet propium esse sibi principale, et sic in Christo essent simpliciter duo esse (De unione Verbi Incarnati, a. 4)[8].

Como filósofo, en todo caso, nos es lícito aprovechar la lección de la malaventura a la que la teología nos ha expuesto a causa de la primera versión de nuestra discusión de la noción de subsistencia. En adelante, aunque sabiendo muy bien que

humana, de manera que su persona no solamente subsiste según su naturaleza divina, sino también según su naturaleza humana"

[6] "El existir eterno del Hijo de Dios, que es la naturaleza divina, *se hace existir del hombre,* en cuanto que la naturaleza humana es asumida por el Hijo de Dios en la unidad de la persona".

[7] Si antes no habíamos tenido en cuenta el *De unione Verbi Incarnati* es porque, fiándonos en Cayetano, dudábamos de su autenticidad. Pero la crítica contemporánea, en pos del P. Pelster, admite ahora que esa autenticidad esta suficientemente establecida. Desde luego, si bien el texto del ar. 4 es *único* en la obra de Santo Tomás, conviene sin embargo subrayar con el P. Diepen (*art. cit.* págs. 296-297) la importancia incontestable de tal "ápax".

[8] "Así como Cristo es uno simplemente por la unidad del suposito y dos bajo cierto aspecto por sus dos naturalezas, así tambien posee un solo existir simplemente por la unidad del existir eterno del supósito eterno. *Es, pues distinto el existir de este supósito,* no en cuanto eterno, sino en cuanto se hizo hombre temporalmente. Este existir, aunque no es accidental, porque "hombre" no se predica accidentalmente del Hijo de Dios, como antes se explicó, *no es sin embargo el existir principal de su supósito, sino secundario.* Si, pues, en Cristo hubiesen dos supósitos cada uno tendría un existir principal propio, y así en Cristo habrían dos existencias absolutas".

es la teología de la unión hipostática la que ha conducido a la filosofía a tomar conciencia de los problemas concernientes a la persona y a la subsistencia, nos abstendremos de ligar nuestras reflexiones filosóficas sobre la subsistencia a una teoría teológica particular, sobre todo a una teoría teológica controvertida, expuesta al riesgo de trastabillar enseguida, y nos esforzaremos en proceder sobre fundamentos y según un cuadro de referencia puramente filosófico.

Las tres consideraciones fundamentales sobre las que conviene apoyarse son, a nuestro parecer, las siguientes:

En *primer* lugar, lo que cae bajo la experiencia son "cosas" o sujetos, *existentes*. De estos existentes nuestra inteligencia desglosa, por abstracción, las *esencias* —"talidades" o "estructuras" inteligibles— que son el objeto de su primera operación (simple abstracción) y de su visión eidética; y aunque esas esencias se encuentran en un estado de universalidad en nuestro espíritu, donde son conocidas como tales, existen realmente en las cosas —en un estado de singularidad o a título de naturalezas individuales: negar o poner en duda esta realidad extramental de las esencias (individuales) sería poner en duda el valor noético de la inteligencia humana[9]. Pero ¿cuál es, para un análisis suficientemente atento, el dato absolutamente preciso y "puro" de la inteligencia en lo que concierne a las esencias? Por ser extraídas de los existentes por la operación de la inteligencia, nos son dadas muy precisamente, no como presentándonos a los existentes mismos, sino como algo inmanente a los existentes, que los determina a ser lo que son. La inteligencia los capta y nos lo da como *eso por lo que* las cosas, sujetos existentes, son tales o cuales. Por su noción misma, la esencia es un principio *quo*.

En *segundo* lugar, la esencia es potencia con respecto a la existencia, al acto de ser que es el acto de la perfección por excelencia. La esencia es forma o acto en un determinado orden (orden de la especificación) pero es potencia o capacidad en otro (orden del ejercicio) con respecto al *esse*. Entre esencia y existencia hay una relación *análoga* a la que constatamos

[9] Ver nuestra *Introducción General a la Filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, págs. 159-187.

entre la inteligencia y el acto de intelección, la voluntad y el acto de volición.

Esse consequitur principia essentialia rei secut operatio virtutem[10].

Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse[11].

Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae. Secundum enim hoc utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari[12].

En *tercer* lugar, hay una intuición de la existencia, que es el hecho primero de toda metafísica auténtica, y en virtud de la cual, en esta analogía que acabamos de marcar entre el *esse* con respecto a la esencia y el acto de intelección o de volición con respecto al intelecto o a la voluntad, el *esse* es percibido muy precisamente —como, en su orden, la intelección o la volición— como un *acto ejercido*[13], ejercido por la cosa o el sujeto existente, o como una actividad en la que el existente mismo está comprometido, una energía que despliega. La existencia no es entonces solamente recibida, como si por el *esse* se tuviesen esencias picadas fuera de la nada como cuadros clavados en una pared —la existencia no es solamente recibida, es también *ejercida*. Y esta distinción entre la existencia como recibida y la existencia como ejercida es central para la teoría filosófica de la subsistencia. No estaba explícita en la primera redacción de esta nota, que se hallaba así expuesta a las críticas del P. Diepen. Si —él tiene razón en sostenerlo—, siendo potencia al *esse*, la esencia como tal basta por eso mismo para limitar, apropiar o circunscribir a sí misma a la existencia que *recibe* (para darla al sujeto). Pero para *ejercer* la existencia es preciso algo más que la sola esencia, es necesario el supósito o la persona —*actiones sunt suppositorum*, las acciones pertenecen a los supósitos y en particular y por excelencia el acto de ejercer la existencia; dicho de otro modo para ejercer la exis-

[10] *In II Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1 ad 5 m.

[11] I, q. 79, a. 1.

[12] *De spiritualibus creaturis*, a. 11.

[13] Ver H. Diepen, *art. cit.* pág. 303.

tencia es preciso que la esencia sea completada por la subsistencia y se convierta así en supósito.

Se puede notar entre paréntesis que la consideración del *esse* propio de las operaciones, y más generalmente de los accidentes, aporta una confirmación notable de la necesidad de distinguir entre existencia como recibida y existencia como ejercida: la naturaleza, en efecto, es el principio *quo* radical, las potencias o facultades son el principio *quo* próximo de las operaciones; y es el supósito *(quod)* que las produce o cumple. Esto indica que el supósito *ejerce* los diversos *esse* accidentales que son propios de sus diversas operaciones —lo mismo que los diversos *esse* accidentales propios de sus potencias o facultades. Pero ni las facultades ni las operaciones *ejercen* la existencia (accidental) que les es propia[14]: son actuadas por ella, la *reciben* en la substancia en la que inhieren y "de la cual" son; no la *ejercen;* es el supósito quien ejerce la existencia —su propio *esse* substancial y el *esse* accidental de sus operaciones. Así pues, en un caso semejante hallamos *esse* que son *recibidos* por los accidentes pero no *ejercidos* por ellos y que son *ejercidos* por el supósito.

Si se trata del *esse* substancial es *recibido* por la naturaleza y (mediante la naturaleza) por el supósito. Y es *ejercido* por el supósito.

Teníamos razón al insistir en la significación especial de la diferencia de orden entre la esencia y la existencia y de la

[14] Las *facultades* cuando pasan al acto ejercen (de una manera secundaria y como instrumentos del supósito) sus operaciones, y el *esse* accidental propio de éstas. Pero en cuanto potencias o facultades no ejercen su propio *esse* accidental, que no es ejercido sino por el supósito del que emanan (y que no las emplea como instrumentos sino cuando pasan al acto). Y las *operaciones* no ejercen tampoco su propio *esse* accidental; éste es, como ellas mismas, ejercido por el supósito (principalmente) y por las facultades (accidentalmente).

En suma, sólo cuando un accidente (como una potencia operativa o un hábito) es empleado actualmente por el supósito para producir una operación, ejerce —secundaria y accidentalmente— un *esse* accidental (el de la operación). En todos los otros casos, solamente es el supósito el que ejerce el *esse* de sus accidentes —el que es recibido, pero no ejercido por ellos. Tenemos aquí uno de los signos característicos del hecho de que entre el *esse* substancial y el *esse* accidental hay solamente analogía. Toda otra concepción hace del accidente una pequeña substancia sobreañadida.

"trascendencia" por así decir de la existencia respecto a la esencia. Pero ¿qué se debía inferir de esto? Puesto que por su noción misma la existencia exige, como lo acabamos de ver, ser no solamente recibida sino ejercida y puesto que esta exigencia, perteneciente de por sí al orden existencial, nos ubica fuera y más allá del orden de la esencia, es preciso decir que la esencia o naturaleza (substancial) no puede *recibir* la existencia sino *ejerciéndola* lo que no puede hacer en tanto que permanezca en su orden propio de esencia. En otros términos, no puede *recibir* la existencia sino a condición de ser al mismo tiempo sacada del estado de simple esencia y colocada en un *estado existencial* que hace de ella un *quod* capaz de ejercer la existencia. Este *estado* que completa o más bien sobre-completa la esencia —no en la línea de la esencia misma, sino con respecto a un orden extranjero, el orden existencial —para permitir a la esencia (hecha supósito) de *ejercer* la existencia, es la *subsistencia.*

Teníamos razón también en afirmar que si la existencia es recibida por la esencia como el acto por la potencia, es *teniendo* ella misma (no ciertamente según la causalidad eficiente, sino según la causalidad formal o intrínsecamente actualizadora) a la esencia fuera del dominio de la simple posibilidad[15], porque el *esse* no está recibido por la esencia como en un sujeto previamente existente y, por lo tanto, ya en acto existencial; la esencia que la recibe tiene de ella —en lo que concierne al orden existencial— absolutamente toda su actualidad; brevemente, no es nada sin ella. Pero lo que se debía inferir de esto, al igual que en nuestra observación precedente, es que siendo la existencia por su noción misma un acto ejercido, la esencia no puede ser así tenida fuera del dominio de la simple posibilidad sino a condición de ser al mismo tiempo llevada por la subsistencia al estado de sujeto o de supósito capaz de ejercer la existencia.

[15] En esto, como en lo que respecta a la "trascendencia" el existir, nos place estar de acuerdo con el P. M. Corvez, *Existence et Essence*, Rev. Thom., L, 1951, págs. 305-330. Y pensamos que tiene razón de que "el temor de que escribiendo *tiene, sostiene a la esencia*" hayamos "inconscientemente indicado la causalidad *eficiente*, es, podemos creerlo, carente de todo fundamento" (pag. 324, nota 1).

El efecto propio de la subsistencia no es, como lo pensábamos en la época de nuestra primera redacción de esta nota, el conferir a la esencia individuada o naturaleza individual una incomunicabilidad sobreañadida (esta vez respecto a la existencia) o de hacerla limitar, apropiar o circunscribir a sí misma la existencia que recibe y de impedir por ello que pueda comunicar en la existencia con otra esencia o recibir la existencia conjuntamente con otra esencia; es simplemente ponerla en estado de *ejercer la existencia,* con la incomunicabilidad propia de la naturaleza individual. De la subsistencia la naturaleza individual no recibe una nueva comunicabilidad; enfrentando a la existencia como un sujeto o un supósito capaz de ejercer la existencia, es hecha capaz de transferir al orden existencial, de ejercer en la existencia misma la incomunicabilidad que la caracteriza en el orden de la esencia como naturaleza individual distinta de toda otra. No es una nueva especie de incomunicabilidad, es la promoción a un nuevo plano de la incomunicabilidad que define la singularidad. La subsistencia hace a la esencia (hecha supósito) capaz de existir *per separatim*[16] porque hace a una naturaleza individual (hecha supósito) capaz de ejercer la existencia.

La subsistencia aparece así constituyendo una dimensión metafísica nueva una actuación o una perfección positiva, pero a título de *estado* (en cuanto el "estado" se contradistingue de la "naturaleza") o de modo terminativo. Así entendemos nosotros, no sin efectuar algunas modificaciones importantes, la posición de Cayetano[17]. Decimos que el *estado* en cuestión

[16] Ver *Sum. teol.* III, q. 2, a. 2, ad 3 m.

[17] Algunas precisiones pueden ser útiles aquí. Si para nosotros la subsistencia *termina* a la naturaleza, no lo hace, sin embargo —como lo habíamos creído por mucho tiempo siguiendo a Cayetano—, a título de *terminus purus.* Pensamos con el P. Diepen que este *modo* o *estado* substancial es una realidad positiva o una *perfección positiva* agregada a la naturaleza (pero no en la línea o el orden de la naturaleza) y que entre la subsistencia y la esencia hay distinción real (ver Diepen, Rev. Thom. 1950, págs. 104-105, 110-111). Pero para nosotros esta realidad positiva se define por la noción de *estado de ejercicio* más que por la de *estado de independencia o de posesión de sí* (que no corresponde sino a la persona y no al supósito en general); y ella no resulta de la naturaleza sin que sea requerida ninguna causalidad para ello (mientras que el P. Diepen lo admite siguiendo a Cayetano, *ibid.*, págs. 108 y 110); es

es un estado de *ejercicio activo,* que por ello hace pasar a la esencia más allá del orden de la esencialidad (la *termina* en este sentido) y la introduce en el orden existencial —estado en razón del cual la esencia así completada enfrenta a la existencia no para recibirla solamente, sino para ejercerla y constituye en adelante un centro de actividad existencial y operativa, un sujeto o supósito que ejerce a la vez el *esse* substancial que le es propio y los diversos *esse* accidentales propios de las operaciones que produce por sus potencias o facultades.

Y cuando el sujeto o supósito es una persona, la subsistencia, por el hecho de que la naturaleza que ella "termina" o "sobrecompleta" es una naturaleza intelectual —sea espíritu puro, sea espíritu animando un cuerpo (en este caso el cuerpo subsiste con la subsistencia del espíritu)— aporta con ella una perfección positiva más alta; digamos que es entonces un estado de ejercicio activo *y autónomo*, propio de un todo que se contiene a sí mismo (en el sentido de que la totalidad está en cada una de las partes), y por ello interior a sí mismo y poseyéndose a sí mismo. Poseyéndose a sí mismo un tal todo hace *suyas* en un sentido eminente o reduplicativamente la existencia y las operaciones que ejerce: no son solamente *de él,* sino *para él* —para él en cuanto parte integrante de la posesión de sí por sí características de la persona. Todos los rasgos que acabamos de indicar son de orden ontológico: pertenecen a las profundidades ontológicas de la subjetividad. Tenemos ahí el fundamento ontológico de las propiedades de la persona en el orden moral, del dominio que tiene de sus acciones por su libre arbitrio, de su aspiración a la libertad de autonomía, y de los derechos que pose —los concernientes a los bienes que le son *debidos* como perteneciendo a lo que hemos llamado en otra parte[18] la esfera de la posesión de sí por sí y de su dominio de ella misma o de su autodeterminación.

una actuación recibida por la naturaleza de la causalidad eficiente del Primer Agente en el instante mismo en que éste hace existir a la naturaleza —una actuación que se ubica en el orden existencial y no da especificación alguna, pero que, como la existencia misma, pertenece a la *causalidad formal* sin ser una forma propiamente dicha.

[18] Ver *Nociones preliminares de la filosofía moral,* Club de Lectores, Buenos Aires, 1966, pág. 203.

Es claro después de esto que la concepción que proponemos aquí y la distinción misma entre la existencia como recibida y la existencia como ejercida no se entienden sino a la luz del axioma *causae ad invicem sunt causae.*

Por parte de la causalidad dispositiva (causalidad material), sólo a condición de que la subsistencia lleve a la esencia más allá de su orden propio y la constituya supósito, capaz de *ejercer* la existencia, la esencia recibe el *esse* y es actuado por él.

Dicho de otro modo, es siendo recibida por la esencia que la existencia es ejercida por el supósito y es siendo ejercida por el supósito que la existencia es recibida por la esencia; la subsistencia (pero en un orden completamente diferente) un papel *análogo* al de la "disposición última", siendo por así decir una especie de disposición última para el ejercicio del *esse.* Esta involución de las causas está en el corazón del problema.

Es claro también que el proceso implica y presupone la acción del Primer Agente, que tiene el *esse* por efecto propio y que da a la esencia o naturaleza a la vez la subsistencia y la existencia: llevando la naturaleza al *esse* le confiere al mismo tiempo la subsistencia y la hace un *quod:* y haciendo de ella un *quod* o un supósito lleva al mismo tiempo a la naturaleza al *esse.*

En fin, hemos observado que Santo Tomás establece una relación de analogía entre la pareja esencia y *esse* y la pareja potencia activa y operación[19]; y hemos dicho que el supósito o la persona *ejerce* la existencia (su propio *esse* substancial) y ejerce sus operaciones, como también el *esse* accidental que les es propio[20]. Es preciso notar aquí la diferencia entre estas dos clases de ejercicio. El supósito tiene un poder eficiente sobre sus operaciones; éstas emanan de él y son producidas por él por medio de sus potencias activas o facultades —aunque, cuando se trata de operaciones perfectamente inmanentes como la intelección y la volición, en cuanto son de por sí no "acciones" predicamentales, sino "cualidades" y especies de "sobreexistencia" sean más ejercidas y vividas que propiamente producidas.

[19] Ver mas arriba, pág. 690 y sig.

[20] Ver más arriba, pág. 692.

Pero ante la existencia el supósito no tiene evidentemente ningún poder eficiente; su *esse* no es producido por él ni emana de él. Si se dice que el supósito ejerce activamente la existencia, es en un sentido más profundo —y éste es el privilegio y el misterio del acto de existir— de que, para el *esse*, actuar al supósito es (en virtud de la acción divina que lo compenetra) ser *la actividad fundamental y absolutamente primera* DEL SUPÓSITO MISMO en toda su intimidad y su profundidad substanciales —y actividad *eminentemente suya* cuando el supósito es una persona— por la cual es distinto de la nada.

Las ideas propuestas en las páginas precedentes constituyen una versión corregida de nuestras posiciones sobre la subsistencia, elaboradas esta vez en una perspectiva puramente filosófica, sin buscar apoyo en ninguna tesis teológica particular. Después de éste, no nos está prohibido aventurarnos por un momento en un dominio que no es el nuestro y volver, en un corto excursus concerniente a la controversia teológica mencionada al comienzo, sobre los textos de Santo Tomás que hemos citado, para comprobar, en su contacto, la validez de las nociones filosóficas de las que nos hemos servido. ¿Aparecerá acaso que estos textos admiten, cuando se emplea como instrumetnal las nociones en cuestión, una interpretación próxima a la del P. Diepen, pero sin embargo diferente, y que aproxima de algún modo las posiciones del eminente teólogo benedictino a las de los grandes comentaristas dominicanos?

Es en el cuadro de los artículos ya citados del P. Diepen que se sitúan nuestras observaciones. Y es como cuestiones sometidas al juicio de los teólogos que las proponemos aquí. Querríamos saber si, para tener más probabilidades de comprender correctamente el pensamiento de Santo Tomás no convendría expresarse de la siguiente manera:

1° Como no hay en Cristo sino una sola *subsistencia*, igualmente no hay en él sino una sola *existencia personal* (*esse personale* es la fórmula de Santo Tomás; es decir, el *esse* en virtud del cual es supósito como tal existe). Y esta única existencia personal es la existencia divina, como lo sostienen los grandes comentaristas[21].

[21] Esta tesis, a nuestro juicio, surge con evidencia del artículo de la *Tertia*

2º Hay, sin embargo, en Cristo, como lo dice el *De unione Verbi Incarnati* y como lo sostienen el P. Diepen, un *esse* creado, por el que está actuada la naturaleza humana, en cuanto exige el ser en tanto potencia respecto al acto de existir.

3º Pero este *esse* es solamente *recibido* por la naturaleza humana, no es ejercido por ella (porque en ningún caso la naturaleza ejerce la existencia, sino el supósito). Nada humano

Pars del que citamos al principio algunas líneas y que ahora reproducimos más ampliamente:

"Illud *esse* quod pertinet ad hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostesi vel persona multiplicari; quia est impossibile quod unius rei sit unum esse . . . Si contingeret quod post constitutionem personae Socratis adveniret Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, *ex his non accresceret Socrati aliud esse,* sed solum relatio quaedam ad huiusmodi; quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius hab bat, sed etiam secundum ea quae sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura coniungatur hyposattice vel per onaliter, ut supra dictum est, et non ac identaliter; consequens est quoud *secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale,* sed solum nova habitudo esse *personalis praeexistentis* ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere non solum secundum humanam": *Sum theol.*, III, q. 17, a. 2. ("El existir que pertenece a la hipóstasis o persona como tal es imposible que se multiplique, porque es imposible que un mismo ser no tenga sino un solo existir . . . Si ocurriese que una vez constituída la persona de Sócrates, le fueran procurados a éste los pies o las manos o los ojos, como sería en el caso de un ciego de nacimiento, *no adquiriría por eso Sócrates un nuevo existir*, sino sólo una cierta relación a estos órganos, y así se diría que existe no sólo en cuanto a lo que antes tenía, sino también en cuanto a lo que posteriormente adquirió. Así pues, como la naturaleza humana está unida hispotática o personalmente, como se expuso antes, y no accidentalmente, se sigue que *en razón de la naturaleza humana no le adviene al Hijo de Dios un nuevo existir personal*, sino solo una nueva relación de su *existir personal preexistente* a la naturaleza humana, de manera que su persona no subsiste solamente en cuanto a la naturaleza divina, sino en cuanto a la naturaleza humana").

Ver *ibid.*, q. 19, a. 1, ad 4 m.:

"Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit *unitatem ipsius esse* completi et personalis". ("El existir pertenece a la constitución misma de la persona, y así bajo este aspecto tiene razón de término; de ahí que la unidad de la persona requiera la *unidad del existir mismo completo y personal*").

Y en el *Compendium theologiae*, cap. 212:

"Si esse accipiatur secundum quod *unum esse est unius suppositi,* videtur didendum quod *in Christo sit tantum unum esse*". ("Si el existir se considera en cuanto que *a cada supósito sólo compete un único existir*, se ve que hay que decir que en Cristo *hay sólo un existir*").

ejerce este *esse* humano. Es ejercido (secundariamente) por la Persona divina preexistente, sin entrar sin embargo para nada en la constitución del *esse personale* de Cristo.

4º Si en efecto el *esse* creado y humano de la naturaleza humana es ejercido por la Persona de Cristo, lo es de una manera semejante a la que son ejercidos también los múltiples *esse* de las operaciones que esta Persona produce por la instrumentalidad de la naturaleza humana: sin que este *esse* creado, recibido por la naturaleza humana, contribuya para nada al *esse* en virtud del cual, absolutamente hablando, la Persona de Cristo existe, y que es eterno.

5º Así, este *esse* creado y humano no concurre en nada a la composición del *esse personale* de Cristo. Y sin embargo, siendo el *esse* substancial de una naturaleza en la cual subsiste el Verbo Encarnado y siendo ejercido por la Persona de Cristo, es soberanamente *poseído* por ella, es soberanamente *suyo;* es por eso que Santo Tomás puede llamarlo *esse secundarium sui suppositi*[22]. Es un *esse* substancial que pertenece a la Persona divina, que es suyo; pero que no entra en la constitución del *esse personale* de esta Persona o del *esse* en virtud del cual existe como persona, y que es la existencia increada. Se puede decir que por este existir de la naturaleza humana, que ejerce y posee, que es suyo, el supósito divino existe *humanamente.* Pero de este existir de la naturaleza humana no recibe absolutamente nada para existir pura y simplemente o para existir como supósito, para existir *personalmente*[23]. En otros términos, el existir creado de la naturaleza humana es integrado o "atraído" como esta naturaleza misma al ENS *personale,* al todo subsistente (los accidentes mismos y sus *esse* accidentales

[22] *De unione Verbi Incarnati,* art. 4 (citado al principio).

[23] Ver *Sum. theol.* III, q. 3, a. 1, ad 3 m.: "Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod *sit* simpliciter, cum fuerit ab aeterno; sed solum quod sit homo". ("Pues el Hijo de Dios no *es* simplemente por su naturaleza humana, porque fue eternamente, sino sólo el ser hombre"). *Contra Gent.* IV, c. 49, 4: "Verbum Dei per solam naturam divinam *simpliciter esse habet,* non autem per naturam humanam; sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo". ("El Verbo de Dios por su sola naturaleza divina *tiene el existir simplemente,* no por su naturaleza humana; por ésta tiene el ser esto, o sea el ser hombre").

también lo están)[24] —pero no podría estar integrado al ESSE *personale* de Cristo, concurrir a la constitución del *existir* —eterno e increado— en virtud del cual el todo subsistente existe *en tanto mismo que supósito y persona.*

6° Aunque sea un *esse* substancial, no occidental, el *esse* creado y humano de Cristo no compromete, por lo tanto, en nada la unidad de Cristo como sujeto *(aliquid)* y como persona *(aliquis)*, y la unidad de su *esse personale,* como tampoco lo hacen los múltiples *esse* de los accidentes, potencias y operaciones, que emanan de su naturaleza humana. Por otra parte, si la humanidad estuviese unida al Hijo de Dios *accidentaliter* —si diciendo "este hombre" yo designase un sujeto humano accidentalmente unido al Verbo divino —el *esse* temporal y creado propio de la naturaleza humana constituiría otro *esse personale* distinto del *esse personale* divino. Pero la humanidad está *hypostatice vel personaliter* unida al Hijo de Dios, de suerte que diciendo "este hombre" designo a la Persona Increada, al Verbo divino mismo[25]; consiguientemente lo que sobreviene es sólo una nueva relación *(nova habitudo)* a la naturaleza humana —del *esse personale* preexistente— se convierte en el *esse personale* de "este hombre", es decir del supósito divino que subsiste en adelante *también en esta naturaleza humana* y no solamente en la naturaleza divina[26]; y el *esse* temporal y creado propio de la naturaleza humana, aunque siendo un *esse* substancial soberanamente *poseído* por el supósito divino, queda fuera del *esse personale* por el cual este mismo existe —eternamente— como supósito.

7° Se ve así, creemos, en qué sentido muy preciso Santo Tomás enseña en el *De Unione Verbi Incarnati* que el *esse* temporal y creado de Cristo no está en la misma relación que

[24] Ver *Compendium theologiae*, cap. 211: "Accidens *trahitur* ad personalitatem subiecti". ("El accidente es *atraído* a la personalidad del sujeto").

[25] Ver *Contra Gent.* IV, cap. 49, 10: "Ipsum Verbum supponitur cum dicitur *hic homo*". ("El Verbo mismo es designado cuando se dice *este hombre*"). Y *Sum. theol.*, III, q. 16, a. 9: "Oportet quod in hoc quod dicitur; *iste homo* demonstrato Christo, designetur suppositum aeternum". ("Es preciso que cuando se dice *este hombre*, indicando a Cristo, se designe al supósito eterno").

[26] Ver *Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2, corp. y ad 2 m. (citado antes)

el *esse divinum* con el supósito eterno[27] y que es *secundarium*[28]. Es, si puedo decirlo, un simple eco temporal y creado —en la substancia humana de Cristo— de la existencia personal increada de éste; recibido por una naturaleza humana sin subsistencia humana, es ejercido por un supósito increado que lo preexiste y al que no contribuye en nada a hacer existir como supósito o personalmente (a hacer existir *simpliciter*).

Y se ve también cómo estas posiciones de *De Unione Verbi Incarnati* no contradicen en nada la doctrina que, creemos, surge con evidencia de la *Suma Teológica,* según la cual el único *esse personale* de Cristo es el *esse* eterno de dios[29].

[27] "Esse humanae naturae no est esse divinae. Noc tamen simpliciter dicendum est quod Christus est duo secundum esse: quia *non est aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum*": *De Unione Verbi Incarnati*, art. 4, ad 1 m. ("El existir de la naturaleza humana no es el de la divina. Ni se puede decir simplemente que Cristo es dos según el existir, porque *el supósito eterno no se relaciona igualmente con ambas existencias*").

[28] *Ibid.*, art. 4, corp.

[29] En lo que concierne a la nación misma de subsistencia, tal como la hemos tratado de precisar más arriba (ver pág. 693 y nota 17 de la pág. 694) vemos, si pasamos del plano filosófico al teológico, que Santo Tomás, en su doctrina sobre la unión hipostática, enseña que la naturaleza humana de Cristo carece de subsistencia propia, siendo esta subsistencia creada reemplazada por la subsistencia increada del Verbo. ¿Esta enseñanza de Santo Tomás significa que la subsistencia increada *tiene función* de subsistencia para la naturaleza humana *confiriéndole divinamente* el acabamiento que la subsistencia creada de la que esta naturaleza está privada le habría conferido? ¿O significa que la subsistencia increada *hace inútil* este perfeccionamiento o acabamiento de la naturaleza humana? Es esta segunda interpretación la que, por nuestra parte, creemos mejor fundada. En otros términos, una naturaleza humana a la que ese modo o estado en que consiste la subsistencia no le es conferido, está asumida, poseída y empleada por la Persona del Verbo eternamente subsistente.

Nos parece que de esta manera se explica de un modo más satisfactorio el hecho de que la subsistencia divina "termina" la naturaleza humana y creada de Cristo sin entrar en composición con ella y sin tener una función informante. "Termina" a la naturaleza humana de Cristo en el sentido de que ésta no puede existir sin una subsistencia que la asuma y la posea y en virtud de la cual un Todo preexistente haga de ella una parte de sí mismo, pero sin perfeccionarla en sí misma y hacerla subsistente: la dispensa de subsistir o de estar en sí acabada y completada por ese modo o estado en que consiste la subsistencia. Así, por una parte, la humanidad hecha naturaleza y parte del supósito divino y principio *quo* de vida y de operación de éste,

Una última observación puede ser hecho respecto a la teoría tomista de la subsistencia y del supósito: es el supósito el que *vive* y *obra,* pero no vive ni obra sino *por* la naturaleza. Se sigue de esto que en Cristo la Persona, que es divina, vive y obra a la vez en dos órdenes totalmente distintos: por una parte en virtud de la naturaleza divina con la cual se identifica; por otra parte en virtud de la naturaleza humana que ha asumido.

Si se medita lo que Santo Tomás ha escrito a este respecto[30] se llega, creemos, a las posiciones siguientes:

El Verbo Encarnado vive y obra como Dios o en virtud de la naturaleza divina en la Trinidad increada. Vive y obra como hombre o por su naturaleza humana entre nosotros sobre la tierra. En su vida terrestre ha vivido y obrado siempre por su naturaleza humana y sus operaciones humanas —obrando ciertamente también por su naturaleza divina, pero en tanto precisamente que ésta usaba, como instrumento, la naturaleza humana y las operaciones humanas (*super hominen operabatur ea quae sunt hominis,* como decía el Pseudo-Dionisio)[31]. Es por su humanidad o siempre como hombre, siempre ejerciendo sus operaciones de hombre —movido por la divinidad más perfectamente que ningún hombre puramente hombre podría

deviene para el *esse* eterno de este supósito el término de una nueva relación, de suerte que es por el *esse* eterno *(esse personae)* que existe *iste homo,* este hombre, este sujeto divino que posee la humanidad. Por otra parte, la naturaleza humana de Cristo recibe una existencia humana y creada *(esse naturae)* sin ser ella misma hecha capaz (por la subsistencia y a título de supósito) de ejercer esta existencia, porque es el supósito eternamente existente el que, usando de ella como principio *quo* de actividad, ejerce el acto de existir humano y creado propio de la naturaleza humana, como ejerce también las operaciones humanas realizadas por medio de ella y los *esse* accidentales que le son propios.

[30] Ver sobre todo *Sum. theol.,* III, q. 19, a. 1.

[31] Citado por Santo Tomás, *Sum. theol,* III, q. 19, a. 1, ad 1 m. en el ad 2 m. Santo Tomás explica que "operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et divinitas eius" ("la operación propia de la naturaleza humana de Cristo, en cuanto ésta es instrumento de la divinidad, no es distinta de la operación de la divinidad; pues no es distinta la salvación por la cual salva la humanidad de Cristo que la que realiza su divinidad"). Ver también q. 43, a. 2.

serlo— que el Hijo de Dios ha hecho todo lo que ha hecho aquí abajo, ha hablado, ha obrado, ha sufrido, ha cumplido su obra divina.

Se sigue de esto que la ciencia divina increada que poseía en cuanto Dios no pasaba a su conocimiento de hombre y a su vida terrestre y humana[32]. Y en cuanto mismo que era hombre lo que pertenecía a su estado de *comprehensor* estaba retenido, por así decirlo, de parte del cielo, en razón de su estado de *viator*. Aquello por lo cual su alma humana entraba en el ámbito de su vida divina —la visión beatífica de la que gozaba aquí abajo— permanecía en lo más alto de sus facultades como un paraíso sellado; la visión, dice Santo Tomás, no repercutía de la parte superior del alma sobre la parte inferior, ni del alma sobre el cuerpo, *dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus*[33]. Por ello la visión beatífica, siendo de sí inefable, irradiaba en la parte más alta del alma sin expresarse en ningún concepto o idea comunicable. Nos preguntamos, o más bien preguntamos a los teólogos, si la conclusión a sacar de esto no es que la suprema evidencia que Cristo, en su alma humana, tenía de su propia divinidad por la visión beatífica pasaba a la experiencia de sí propia del *homo viator* solamente en forma de una certeza y de un saber absolutos pero supra-concientes (quiero decir retenidos en el sumo ápice de la conciencia) no significables en conceptos ni comunicables. Y que en su alma humana sabía, por la ciencia infusa y profética empleada como

[32] Ver *Sum. theol.* III, q. 9, a. 1. También: "Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus Unde hic acrus non potiut esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae. *Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia praeter divinam, nihil cognosvisset:* et ita frustra fruisset assumpta; cum omnis res sit propter suam operationem", *ibid.*, ad 1 m. ("Cristo conoció todo por ciencia divina en virtud de una operación increda que es la misma esencia de Dios, pues en Dios el entender es su misma substancia, como prueba Aristóteles. Por ello ese acto no pudo ser del alma creada de Cristo, porque es de otra naturaleza. *Si, pues,* no *hubiese en el alma de Cristo otra ciencia que la divina, no conocería nada* y hubiese sido asumida en vano, porque toda realidad está esencialmente ordenada a su operación"). Ver también ad 3 m.

[33] *Sum. theol.*, q. 46, a. 8; ver q. 14, a. 1, ad 2 m y q. 15, a. 5, ad 3 m.

instrumento por su propia naturaleza divina y su propia ciencia divina, *con conocimiento comunicable y reflexivamente consciente* que era el Verbo Encarnado. Esto mismo podría decirse del conocimiento que poseía de su propia obra redentora.

Nos parece que estas consideraciones, sea que se las exprese simplemente, sea que prolonguen por inferencia las posiciones de Santo Tomás, permanecen muy cercanas al texto evangélico y nos ayudan a comprender, por ejemplo, que el Hijo de Dios haya querido designarse Hijo del Hombre; que todo lo haya hecho por obediencia al Padre; que se haya quejado en la cruz de estar abandonado de Dios. Nos parece que las consideraciones precedentes muestran que los principios tomistas permiten esclarecer más profundamente que las posiciones justamente criticadas por el P. Diepen[34] los problemas que un sentido particularmente vivo de la humanidad del Salvador lleva a los espíritus contemporáneos a plantearse sobre la psicología humana y la conciencia psicológica de Cristo.

[34] H. Diepen, *La Psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquim*, en *Théologie de l'Emmanuel*, Desclée, Bruges, 1960, págs. 161-296.

ANEJO V

SOBRE UNA OBRA DEL P. GARDEIL

1. Hemos intentado, en el capítulo I, indicar las articulaciones principales de un estudio de la experiencia mística conducida según el modo especulativo, es decir, según la investigación de las causas y de las razones de ser. En este punto de vista de un análisis propiamente científico se situó el llorado P. Gardeil en su libro sobre *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*. Mucho mejor que en los trabajos de "psicología científica" que aplican a la experiencia mística reglas de investigación inspiradas en la concepción positivista y fenomenista de la ciencia, y que no logran sino reagrupar materiales empíricos —según métodos de verificación material, por otra parte útiles y fructuosos—, se halla, en esta obra de teología escrita bajo la doble luz de san Agustín y de santo Tomás, uno de los más considerables esfuerzos realizados en nuestros días para escrutar la cuestión de una manera verdaderamente científica.

Después de los trabajos clásicos de un José del Espíritu Santo y, sobre todo, de un Juan de santo Tomás, a cuya enseñanza sobre los dones del Espíritu Santo —según los Salmanticenses— no es necesario agregar nada, sino que con meditarla basta, es menester considerar este libro profundo y penetrante del P. Gardeil y los dos solidísimos libros del P. Garrigou-Lagrange *(Perfection chrétienne et Contemplation* y *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus)* como las más importantes contribuciones en tal materia. Debemos expresar aquí la profunda gratitud que conservamos hacia estos dos maestros: al P. Gardeil, cuya muerte deploramos, acaecida mientras retocábamos las últimas páginas de este

libro; al P. Garrigou-Lagrange, que sostiene desde hace tanto tiempo el peso de un victorioso combate por las tesis esenciales de la teología mística de santo Tomás.

En una nota (*Structure*, tomo II, p. 155), el P. Gardeil ha juzgado oportuno aludir a ciertas observaciones que le habíamos dirigido a propósito de sus artículos, mientras aparecían en la *Revue Thomiste* y preparábamos el presente capítulo. Indiquemos rápidamente los puntos que, según nuestro entender, y a pesar de las preciosas explicaciones contenidas en el *Examen de Conscience* del autor (*Revue Thomiste*, 1928 y años siguientes), continúan suscitando la discusión.

2. *El conocimiento del alma por sí misma.* En lo concerniente al conocimiento del alma por sí misma, el P. Gardeil (*Revue Thomiste*, nov. - dic. 1929) ha precisado excelentemente su posición contra las interpretaciones del P. Romeyer. Creemos sin embargo que no se podría decir (Cf. *Structure*, tomo II, p. 94-121) que el conocimiento habitual o radical que el alma tiene de sí misma en cuanto ella es espíritu, se halla *parcialmente actualizada* en la reflexión sobre sus actos. Este conocimiento está en efecto *ligado* e *impedido* por el estado de unión al cuerpo [1]; y tal impedimento no podría ser removido a medias, subsiste mientras el alma no se haya separado; además, se trata ahí de una información inteligible del entendimiento por la substancia misma del alma que desempeña la función de *species*, y no se concibe cómo tal conocimiento radical de sí por sí podría ser oscura y *parcialmente* actualizado: si es actualizado, no puede serlo sino como una visión intuitiva de la esencia del alma, visión que en verdad nos falta aquí abajo.

Para mantener la sustancia de los profundos puntos de vista expuestos por el P. Gardeil sobre este punto tan capital, basta, creemos, considerar la estructura del alma *ut mens*,

[1] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs phil.*, t. III, *de Anima*, q. 9, e. 1, Vivès, p. 436; *Curs theol.*, Vivès, t. IV, disp. 21, a. 2, n. 13; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Angelicum*, janv.-mars 1928, pp. 37-54; E. PEILLAUBE, *Revue de Philosophie*, mai-juin, sept.-oct., nov.-déc. 1929.

y la autointelección radical en cuestión, como la condición metafísica y el fundamento primero del poder de repliegue perfecto sobre sus actos del que el alma disfruta en razón de su espiritualidad, y el cual sólo es la razón próxima del conocimiento de nosotros mismos que aquí abajo experimentamos.

No diremos pues que hay "fusión del conocimiento del alma por su acto *vis a fronte* con la actualización, todo lo relativa que se quiera, del conocimiento habitual del alma por el alma *vis a tergo* [2]". Diremos que, sin que la inteligibilidad radical de la sustancia del alma que informa objetivamente al intelecto sea jamás, ni siquiera parcialmente, actualizada en el estado de unión, el alma, al retornar sobre su acto, lo conoce como *suyo,* porque está presente a sí misma (a la manera de un hábito, dice santo Tomás [3]), como principio de la operación cognitiva, y según una presencia que pasa a ser inteligible en acto, cuando el entendimiento es *formado* por la forma del objeto, transformada en su forma propia: en consecuencia, en virtud de la operación directa por la cual juzga acerca de las cosas, ella conoce ya, —en germen o en acto primero, no todavía efectivamente—, su propia presencia y existencia; y cuando retorna sobre su acto de conocimiento directo, capta inmediatamente, esta vez en acto último y de una manera expresa (cf. anteriormente t. I, p. 131, nota 20), no sólo el contenido psicológico que le sirve entonces de objeto reflejo, sino también esa misma presencia y existencia actual de sí; digo de sí, como principio de ese acto; de ese principio ella sólo sabe en consecuencia que experimenta inmediatamente su existencia y que él es principio de este acto—, lo cual asegura aquí la identidad del cognoscente y de lo conocido, pues lo que de esta guisa es reflexivamente conocido no es conocido sino a la manera del que conoce; se comprende entonces que el acto de conocimiento directo, cuando es captado reflexivamente (y en su connaturalidad vivida con todo lo que el alma tiene ya previamente experimentado de sí misma)

[2] A. Gardeil, *Mélanges thomistes,* 1923; Cf. *Structure,* tomo II, p. 117.

[3] Santo Tomás, *in I Sent.*, dist. 3, q. 5, ad 1; *de Verit.*, q. 10, a. 8 y 9.

aparece desde el primer momento al alma como *suyo*, o como emanado de eso mismo cuya existencia experimenta reflexivamente al replegarse sobre ese acto.

Así, en el estado de unión al cuerpo, el acto de conocimiento de *sí* no tiene más contenido de orden "esencial", eficaz para notificar (por signos) *lo que es ese sí* cuya existencia es así percibida, que las operaciones mismas del sujeto o el flujo de su conciencia reflexivamente aprehendida (por eso, cuando el sujeto es impotente para agrupar en la misma síntesis psíquica todo lo que le aparece como *suyo*, son posibles escisiones aparentes de la personalidad: lo cual sería inexplicable si el alma, captando reflexivamente su acto, actualizara en este mismo tiempo de una manera parcial —*vis a tergo*— su conocimiento radical de sí por su esencia). Pero en este flujo de fenómenos más o menos profundos que califican y notifican el *yo*, en este *quid* empírico es captada inmediatamente, como poseída y vivida en acto, la *existencia*, el *quia est* del alma, principio de esas operaciones. El *ego sum* ["yo soy"] es inseparablemente dado en el *ego cogito* ["yo pienso"]; es la misma percepción refleja.

"In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere" [4].

"Percibimos que tenemos alma y que vivimos y que existimos, por cuanto percibimos que sentimos y entendemos, y que ejercemos las demás operaciones de esta vida".

Importa, a nuestro entender, observar bien que el conocimiento experimental de mi alma (más bien de mi sustancia, que de hecho es alma y cuerpo, pero que es captada por medio de una actividad espiritual, de una actividad del alma sola), es así de *orden puramente existencial*, y no implica otro *quid* presentado al espíritu que mis operaciones reflexivamente captadas en la emanación de su principio. Se concluye de aquí que mi alma o mi sustancia no puede aquí abajo ser experimentada por mí en su esencia, pues una experiencia *quiditativa* del alma no es posible sino para el alma separada (esto es en verdad lo que santo To-

[4] *De Verit.*, q. 10, a. 8. Cf. anteriormente, t. I, pp. 129-130, 148, nota 48, 195, nota 114.

más dice en el pasaje capital, *De Verit.*, q. 10, a. 8, que informa toda esta cuestión). Pero se sigue también que, cuanto más vaya mi atención hacia la experiencia *existencial* de mi alma, tanto más tenderé a dejar de lado la diversidad de los objetos y de los actos cuya captación reflexiva es no obstante la condición de esta experiencia. El P. Gardeil (*Structure*, tomo II, p. 114; *Revue Thomiste* noviembre-diciembre 1929, p. 526) ha aclarado excelentemente, en términos diversos, este progresivo acto de dejar de lado. Agreguemos que habría aquí, según parece, un incentivo para una posible interpretación de ciertos estados naturales que imitan o prefiguran la experiencia mística auténtica. Se puede pensar que una cierta mística natural se esfuerza metódicamente por abandonar imágenes y representaciones particulares en la esperanza de llegar a la captación desvanecedora —rayana al inconsciente, como diría Bergson— de la pura existencia, insignificable en sí misma, de la sustancia del alma. Como entonces —si se supone la posibilidad de tal experiencia al menos esbozada—, ningún contenido de orden "esencial", ningún *quid* podría en todo caso ser alcanzado, se comprenderá que el pensamiento filosófico que reflexiona sobre estas tentativas corre el riesgo fatal de confundir, en estas circunstancias, el *si* ("âtman") con el Principio supremo.

En un estudio sobre la noción de intuición intelectual (*Philosophia perennis*, t. II, pp. 711 y ss.), el P. Roland-Gosselin ha puesto formalmente de relieve la tesis clásica, es a saber, que el alma no se conoce sino por sus operaciones, y mediante su información intencional por las *species* gracias a las cuales ella conoce antes las cosas. Si, no obstante, nos es permitido pensar que el Padre Gardeil, como lo acabamos de indicar, ha ido demasiado lejos en un sentido, sería un exceso contrario negar que haya una verdadera *experiencia* del yo (experiencia oscura, no hablo de una intuición en el sentido estricto del término). En efecto, por la *species* del objeto conocido y por el acto de intelección la inteligencia y el alma están en sí mismas en acto, y son de consiguiente inteligibles en acto, iluminadas, —la primera en cuanto a su existencia y a su esencia (en tanto que ser principio de tales

operaciones define su esencia), la segunda en cuanto a su existencia solamente, y en orden a este acto (cf. t. I, p. 148, nota 48) por la luz misma de operación intelectiva; ellas pueden, de consiguiente, *en cuanto precisamente existen como principio* (radical y próximo) de esta operación, caer inmediatamente bajo la aprehensión refleja, que las conoce así experimentalmente sin necesidad de otro principio interno de determinación que su propia presencia y la *species* mediante la cual es especificado el acto directo. Tal aprehensión experimental del alma, no por su esencia, sino por sus actos, puede llamarse inmediata, en el sentido de que la realidad que ella capta no es conocida por ningún otro intermedio que su propia actuación; el objeto del conocimiento directo no es entonces sino como la condición necesaria del retorno del espíritu sobre sí mismo; y su *species*, que, el P. Roland-Gosselin lo observa con toda razón (p. 720), no le impide ser conocido inmediatamente, no impide tampoco al alma, transformada gracias a ella en inteligible en acto, ser inmediatamente conocida precisamente en cuanto ella conoce. Tenemos así una *experiencia* verdadera de la existencia singular de nuestra alma, por y en sus operaciones, y el concepto que nos formamos de nosotros mismos es un concepto *experimental.*

3. *El término "intencional".* — El P. Gardeil emplea el término intencional en un sentido bastante diferente del que lo empleamos en la presente obra y que es, según creemos, corrientemente reconocido en la Escuela. Para él (cf. *Revue Thomiste*, nov-dic. 1931, pp. 842 y ss.), "intencional" implica esencialmente tendencia hacia un objeto *distante* y, desde luego, un conocimiento será tanto menos intencional cuanto más intuitivo o más experimental, menos *distante;* un conocimiento verdaderamente experimental y posesivo no podrá ser intencional. Para nosotros, al contrario, la intencionalidad es propia de todo conocimiento creado (sólo el conocimiento divino no es intencional porque Dios es por sí mismo todas las cosas). En la intuición por excelencia, es decir en la visión beatífica, en donde Dios es conocido posesivamente y sin ninguna distancia,

pues es su misma esencia la que desempeña la función de species; ¿acaso el alma no se torna, no es *intencionalmente* Dios? El ángel, cuando se conoce intuitivamente, profiriendo un concepto en donde expresa toda su sustancia, ¿no es *intencionalmente* él mismo? En fin, para recurrir a la intuición menos elevada, pero para nosotros la primera, ¿el sentido no se transforma acaso *intencionalmente* en el objeto que, sin embargo, él conoce en la presencialidad de su acción sobre el órgano? Lo esencial a la intencionalidad no es la distancia del objeto, es el modo de existir que este término designa, y según el cual un sujeto es algo distinto de lo que es según su ser de naturaleza.

Es claro que hay derecho de definir de otro modo el término intencional, pues las definiciones de los términos son libres, pero las observaciones anteriores nos parecieron necesarias para evitar ciertas ambigüedades.

4. *La experiencia "inmediata" de Dios y la fe iluminada por los dones.* — En lo concerniente a la experiencia "inmediata" (véase anteriormente p. 33, nota 41 y 37) de Dios, posible durante esta vida, en los grados más elevados de la unión mística, esta experiencia pertenece (*Structure*, t. II, p. 238 al 264) al don de sabiduría; y afirmamos esto en armonía con la gran tradición teológica magistralmente expuesta por el P. Gardeil en un artículo del *Dictionnaire de théologie catholique* sobre los dones del Espíritu Santo. Pero el don de sabiduría es inferior a las virtudes teologales; no tiene por objeto especificador a Dios mismo *secundum suam propriam quidditatem* ["bajo la perspectiva de su razón íntima o quididad"]; está, pues, mientras peregrinamos aquí abajo, al servicio de la fe. ¿Cómo entonces podría ir más lejos que la fe, "triunfar en donde ella fracasa", y conducirnos a la experiencia de la unión *abstrayendo de la fe* ("cuando, sin excluir la fe, pero abstrayendo de ella, el alma se ha despojado de toda actividad de la cual ella sería el principio primero eficiente . . . "[5]? — Es que la fe, perfeccionada por los dones, triunfa en donde la fe sola fracasa.

Si las objeciones propuestas en *Structure*, t. II, p. 152-181,

[5] *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 262.

contra la posibilidad de un conocimiento experimental y fruitivo, sin distancia, por la *fides illustrata donis*, fueran válidas, habríase acabado con la experiencia mística (una contemplación mística, no experimental, al menos en cierto grado, no sería nada. Experimental desde el comienzo, pero imperfectamente, ya que es imperfectamente pasiva e incompletamente sometida al régimen de los dones, la contemplación infusa es experiencia tanto más íntima y tanto más "inmediata" cuanto es más perfectamente pasiva y más puro ejercicio de los dones [6]). Pero las objeciones de que se trata no tienen nada de insoluble. Juan de Santo Tomás explica con abundancia de datos que los dones dan a la actividad del alma una regulación y una especificación superiores y perfeccionan las virtudes teologales en sí mismas, no en cuanto a su objeto formal (que es lo más elevado que existe) sino en cuanto a su *modo*. Y santo Tomás enseña que un mismo acto puede proceder de muchos hábitos ejercidos conjuntamente, siendo el objeto formal del uno subordinado al del otro [7]. Por otra parte, no sólo la fe tiene actos secundarios *(percipere, judicare)* distintos de su acto principal y soberano que es *creer (Structure*, t. II, p. 169-170), sino que este mismo acto soberano, tomado en lo que tiene de más formal, como adhesión a la Verdad primera no vista todavía en sí misma, puede ser perfeccionado, no en verdad en cuanto a su objeto, sino en cuanto a su modo. En otros términos, si el efecto propio del *lumen fidei*, aplicado a las fórmulas dogmáticas, es ese acto que, cuando significa su modo humano al mismo tiempo que su sustancia, nosotros llamamos "creer" en el sentido de asentir a ciertos enunciados sobre la autoridad de un testigo verídico, este mismo efecto propio, cuando el alma, bajo la inspiración y la iluminación del Espíritu Santo, emplea, como de medio formal de conocer, no conceptos, sino la connaturalidad amorosa, es siempre "creer", pero según un modo más mis-

[6] Por eso pensamos que la disparidad establecida por el P. Gardeil entre los términos *contemplación mística* y *experiencia mística* (Cf. *Revue thomiste*, mayo-junio, 1932) es artificial y no responde al testimonio de los que se dedican a las cosas espirituales.

[7] Cf. *Summa theol.*, II-II, 4, 3, ad 1; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6ª edición, t. II, p. [109].

terioso y más sublime, *modo supra-humano,* que es *adherirse en la oscuridad* a la sustancia misma de lo que el amor alcanza inmediatamente, a la sustancia misma de ese *más* de que habla Juan de santo Tomás (véase anteriormente p. 35) y que transciende todo conocimiento formulable.

"Tametsi *credere* simpliciter et absolute sumptum sit separabile a *contemplari, credere illustratum* separabile a *contemplari* non est",

"Aunque el simple *creer,* a saber, tomado en absoluto, sea separable de la *contemplación,* la *fe ilustrada* por los dones es inseparable de la *contemplación*".

escribe José del Espíritu Santo [8]; e invoca este precioso testimonio de San Buenaventura (*Breviloquium,* V, 4), al menos como lo leía Tomás de Jesús (*De oratione divina,* l. I, c. IV):

"Loco citato explicat Seraphicus Doctor triplicem gradum fidei infusae dicens sic: *Primus est credere simpliciter.* Ecce tuum *credere,* quod toties repetis. Secundus *intelligere,* et *penetrare credita.* Vides fidem non jam solummodo credentem, verum etiam credita penetrantem? Tertius, *videre intellecta.* Vides fidem non solum penetrantem, sed videntem? Audi quomodo haec ab eodem habitu fidei fieri valeant: *In primo gradu,* prosequitur Bonaventura, *reaedificatur anima per virtutes morales, et theologales: in secundo per habitus donorum redditur expedita: in tertio vero per habitus beatitudinum dicitur videre intellecta, juxta illud: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt . . .*" "Habet enim eadem fides —concluye

"En el lugar citado, el Doctor Seráfico explica los tres grados de fe infusa, diciendo: El primero es *creer simplemente.* He ahí tu fe, que tantas veces repites. El segundo es *entender,* y *penetrar las cosas creídas.* He aquí una fe que no sólo cree sino también penetra lo creído. El tercero es *ver lo entendido:* he ahí la fe que no sólo penetra, sino que ve. Oye cómo todo esto puede realizarse por el mismo hábito de la fe: *En el primer grado,* continúa Buenaventura, *el alma es reedificada por las virtudes morales, y teologales: en el segundo, se torna ágil por los hábitos de los dones; y en el tercero se dice que ve lo entendido por los hábitos de las beatitudes, según aquello: Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a*

[8] *Curs. theol. mystico-scholasticae,* t. II, disp. 13, q. 1, § 4, n. 21.

José del Espíritu Santo— illos tres actus differentes. Primus correspondet fidei ut fides est. Secundus, fidei ut illustrata simpliciter est. Tertius correspondet fidei ut magis illustrata est."

Dios . . ." "Tiene, pues, una misma fe —concluye José del Espíritu Santo— esos tres actos diferentes. El primero corresponde a la fe en cuanto fe. El segundo a la fe en cuanto es simplemente ilustrada. Y el tercero a la fe en cuanto es más ilustrada". (*Loc. cit.*, n. 23).

Y en esto es en donde el don de sabiduría perfecciona el modo de la fe, la torna penetrante y fruitiva, y hace cesar, en cuanto es posible aquí abajo, su distancia del objeto. Como lo explicamos en el capítulo I, el alma no usa actualmente las fórmulas de la fe como medio formal de conocer; ella deja dormir los conceptos, pero no hace "abstracción de la fe"; la fe, el *lumen fidei* está más que nunca en ejercicio; ella es, perfeccionada así en su modo por el don de sabiduría, el medio próximo y proporcionado de la contemplación.

En fin, si de una manera general no corresponde al amor en sí mismo efectuar la *unio realis*, sin embargo el amor de caridad presupone la unión real procurada por la gracia santificante, y así es "de lo que ya en cierta medida es poseído"; y si tal amor de caridad en sí mismo, considerado sólo y sin los dones, no puede engendrar un conocimiento propiamente experimental y fruitivo, sino sólo un goce y una suavidad afectivas, esa "experiencia impropiamente dicha" de la que el P. Garrigou-Lagrange habla (*Perfection*, p. 111-112), y que no es todavía una fruición del objeto, es precisamente propiedad del don de sabiduría, consistente en el uso de la *unio affectiva* propia de tal amor ya radicalmente posesivo, y de los efectos de esta unión, bajo la inspiración y la iluminación especial del Espíritu Santo, como medio de conocer, y de elevar, si se puede hablar así, la connaturalidad amorosa para desempeñar (como la esencia divina misma en la visión beatífica) una función análoga a la que desempeñaría una imposible *species* de la deidad, y para procurar así una experiencia propiamente dicha del objeto divino, de tal suerte que el conocimiento y el amor

se tornan entonces verdaderamente (aunque siempre aquí abajo de una manera imperfecta) fruitivos. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I-II, q. 68-70, disp. 10, a 4, nº 14.

Por eso sostenemos aquí que la experiencia mística, aun en sus más altos grados (con abstracción de lo que dimana de los carismas y que es accidental), se cumple por medio de la *fides illustrata donis, (magis illustrata)*, "por medio de la fe ilustradísima" [9]. Y pensamos que es necesario decir con el P. Garrigou-Lagrange: "La contemplación infusa es un acto que procede del don de sabiduría o del de inteligencia como de su principio elicitivo formal y próximo, y además *(concomitanter)* de la virtud infusa de la fe como de su principio radical; en este sentido se puede decir: procede en cuanto a su substancia de la fe infusa y en cuanto a su modo sobrehumano del don de sabiduría o del de inteligencia" [10]; o con José del Espíritu Santo: *Fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem*, ["La fe ilustrada por los dones es un hábito que engendra próximamente la divina contemplación"] [11].

Se comprende así cómo el acto producido por el don de sabiduría y conjuntamente por la fe es algo más que una simple "actitud" intelectual de renunciamiento (como se dice en *Structure*, t. II, p. 262); en realidad es un verdadero fruto intelectual, una "obra propia" de conocimiento infuso. Y se comprende así la maravillosa unificación que la contemplación mística trae al alma; un solo y mismo acto infuso, que pacifica al alma entera, es, bajo la moción e iluminación del Espíritu Santo, producido a la vez por la inteligencia y por la voluntad, por la fe, la caridad y la sabiduría: por la fe en cuanto a su objeto esencialmente divino; por la caridad en cuanto a su medio formal; por el don de sabiduría en cuanto a su modo experimental.

[9] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de Amor Viva*, canción 3, verso 3, Silv., IV, p. 91; véase anteriormente pp. 138 y 208.

[10] *Perfection Chrétienne et Contemplation*, 6ª edición, t. I, p. 411; cf. t. II, p. [109-111].

[11] *Loc. cit.*, § 3, nº 15.

ANEJO VI

ALGUNOS REAJUSTES

Todo sistema del tipo que se nos permitirá llamar blondeliano viene forzosamente a tropezar con el dilema de que tratáramos en las pp. 58-59, cuando se lo reduce, para hablar como Blondel, a un *exacto plano* lógico. Tributamos un sincero homenaje a la inspiración profundamente religiosa de Blondel. Nos agradan no poco un gran número de sus ideas, al menos en aquello que ellas tienen de positivo. Pero pensamos que su sistematización filosófica, la organización que les ha dado en un cuerpo de doctrina, constituye un conjunto discutible, porque la lógica interna de tal sistema tiende a introducir, en las exigencias esenciales de la filosofía, elementos que de suyo exigen lo sobrenatural, y a afirmar al mismo tiempo la insuficiencia de la inteligencia frente al objeto propio de la filosofía [1].

El orden en el cual el pensamiento de Blondel hallaría su verdadero centro, es la apologética. En ella, el objeto que la razón intenta hacer comprender es un objeto sobrenatural. Las demostraciones de la razón no tienen su eficacia (práctica) sino mediante las rectificaciones del querer, y a condición de ser robustecidas por los anticipados impulsos de la gracia, con frecuencia por cierto gusto anticipado de las gracias místicas. En ese terreno el hombre, intimado a optar por su fin último, comprende en definitiva que, sin la religión, sin el organismo sobrenatural en toda su arquitectura, ninguna acción tiene valor para él.

[1] Cf. nuestras *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. III. Mientras Blondel mantenga sus posiciones acerca de la naturaleza del conocimiento "nocional", la verdad obliga a decir que su deseo de incorporarse a Santo Tomás será siempre inútil.

Pero la apologética es algo muy distinto de la filosofía; bien lo sabe Blondel. En su obra sobre *Le Problème de la philosophie catholique* (Paris, Bloud, 1932), nos llama mucho la atención su empeño en negar que sea apologista, declarándose únicamente filósofo (desde la defensa de su tesis sobre *L'Action* ese tema lo repite de continuo), siendo así que en ese mismo momento insiste sobre el parentesco de su método con el método apologético del cardenal Dechamps, que, por su parte, tiene el mérito de ser y de querer ser lo que es.

El pensamiento de un Pascal puede ser purgado de los errores que en él haría surgir una transformación en sistema filosófico, porque Pascal, apologista y místico, transciende casi de continuo la filosofía [2]. La sistematización filosófica en donde el pensamiento de Blondel ha tomado forma le es esencial.

Si la inteligencia tomada en sí basta en materia especulativa, es demasiado verdad que muchos obran como si ellos fueran la inteligencia tomada en sí, siendo así que, de hecho, sin socorros venidos sea de la fe religiosa, sea de una tradición doctrinal bien asegurada, sea de la rectitud de la voluntad y del corazón, el hombre con suma frecuencia halla muchas dificultades para pensar rectamente: sobre este punto absolutamente práctico tiene toda la razón la filosofía blondeliana. Sin duda también el saber metafísico es un saber elevado, difícil. Pero debemos temer que al apelar, en materia filosófica, a la experiencia mística o a anticipaciones de ésta, no se quiera remediar un vacío, una pretendida impotencia esencial de la razón especulativa, cuya noción se ha recibido en realidad de la herencia de Kant. Se corre riesgo entonces, quiérase o no, de mezclar más o menos, por una especie de ósmosis, la naturaleza de la experiencia mística y la de la filosofía, es decir, de alterarlas ambas.

En particular, hay peligro de desnaturalizar la metafísica, desconociendo su objeto propio, que es objeto "especulable" accesible de suyo a nuestras fuerzas naturales, y desconociendo su medio propio, que es la razón especulativa con sus procedimientos conceptuales. Por muy elevado con-

[2] Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. IV.

cepto que se tenga de la inteligencia, si se la declara incapaz de suyo de alcanzar lo real, de poseer el ser sin la ayuda, sea de la acción y de la voluntad, sea del conocimiento por amor y de la connaturalidad mística, o bien se cae, sin saberlo, en un equívoco verbal, y al decir *percibir lo real, aprehender el ser,* se piensa en una captación *experimental* del ser tomado en sus condiciones de existencia extramental, concreta y singular; ahora bien, la inteligencia no obtiene, en efecto, tal conocimiento sino con la ayuda del apetito, el cual tiende a su objeto tal cual éste existe en concreto, pero jamás la filosofía ha pretendido llevarnos al conocimiento del ser de esta manera, ni procurarnos por sí sola tal captación experimental de las cosas; o bien se dice que la inteligencia es incapaz de suyo *de alcanzar lo real y de poseer el ser* por sí sola en el sentido de que sería incapaz de suyo de obtener, por medios única y exclusivamente intelectuales, una captación del ser *absolutamente verdadera y cierta,* aunque abstracta, una captación del ser, en nuestro espíritu, que haga concordar de una manera perfectamente segura, apremiante y estable, nuestros juicios con lo que es; y en tal caso se afirma simplemente la impotencia de la inteligencia, y se destruyen —con la intención de salvarlas— las certezas propias de la metafísica.

En cuanto a la experiencia mística, hay otro dilema, al cual, lo hemos observado ya, conducirá la lógica interna del sistema. O bien la experiencia de Dios exigida por la impotencia de la inteligencia conceptual en la línea metafísica sería una experiencia *natural* de Dios, y ésta no existe, a menos que se quiera confundir el orden de la naturaleza y el de la gracia; o bien sería una experiencia de Dios *sobrenatural,* y aquí tendremos, de nuevo, seriamente comprometida la distinción de la gracia y de la naturaleza.

En un estudio titulado "Le problème de la mystique" *(Cahiers de la Nouvelle Journée, nº 3),* Maurice Blondel alude a las críticas de que ha sido objeto su filosofía, y traza, acerca de ello, los "planos exactos" de algunas doctrinas contrarias a la suya. Debemos agregar que, en lo que en particular nos concierne, hemos quedado desconcertados ante

las numerosas confusiones y sorprendentes errores de que rebosa ese estudio[3] *(loc. cit.*, § 5; en este párrafo se trata de nosotros en especial; hemos acabado por reconocerlo por ciertas citas, mas no por el texto en donde no hallamos ningún rasgo de nuestro pensamiento). Para constancia anotemos ciertos puntos.

1º) Jamás hemos pensado que, en el orden natural, el conocimiento por connaturalidad no pueda constituir de suyo más que "una especie de falsificación desventajosa, una función vicariante y subalterna que es preciso abandonar, como a un lacayo, en la repostería" (p. 28); que sea "sin carácter intelectual y sin alcance real" (p. 29); que no sea "ni siquiera un conocimiento" (28); que constituya "el modo de sentir de nuestra naturaleza inferior y sin intelectualidad posible" (37), que nos conduce "a lo puramente sensitivo y animal" (35). Todos estos son puros absurdos.

Siempre hemos enseñado que el conocimiento por connaturalidad tiene su jerarquía y su función en el orden natural, y que hasta es estrictamente indispensable en el dominio del obrar y de la virtud de prudencia; que es con todo derecho un conocimiento, y de consiguiente algo intelectual, válido y verdadero, aunque procurado por un recurso a las potencias afectivas o apetitivas y a las virtudes de la acción, y de consiguiente *por medios no exclusivamente intelectuales.* ¡Como si al decir "conocimiento por connaturalidad" se dijera "no conocimiento"! ¡Como si usar resonancias del bien en el apetito para formular un juicio, fuera no juzgar, no realizar acto intelectual, capaz de *verdad y de falsedad!* ¡Como si la virtud de la prudencia, que en verdad es una virtud moral, no fuera también virtud intelectual! ¡Como si el entendimiento práctico no fuera entendimiento!

Hemos declarado que este conocimiento no puede ofrecer sino un *sucedáneo infrarracional* —sucedáneo infrarracional *de la filosofía*—, únicamente cuando, sacando dicho conoci-

[3] Esos contratiempos no son raros en los filósofos. En su libro *Le Problème de la Philosophie catholique* M. Blondel se engaña también, como lo hemos observado en otra parte *(Revue Néo-Scolastique,* mayo 1932), sobre las posiciones de E. Gilson concernientes a la noción de filosofía cristiana.

miento de sus funciones propias, y de todo el inmenso dominio de las certezas *no científicas* con las cuales él enriquece la vida humana, se pretende constituirlo en el órgano *de la metafísica y de la filosofía*, hacer de él el medio de llegar a las plenas certezas doctrinales concernientes a Dios y al mundo del ser (Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 116-120). Extender a todo el dominio del conocimiento por connaturalidad lo que hemos dicho de cierto uso que se quiere hacer de éste sobre un punto especial y bien determinado, es —estamos obligados a decirlo— una completa deformación de nuestro pensamiento (deformación involuntaria, desde luego, y que lamentamos tanto más cuanto más respetamos la persona y las intenciones de Blondel; pero una falsa imputación de buena fe no por eso deja de ser falsa).

2º) Jamás hemos dicho, ni pensado, ni dado la menor ocasión de pensar enormidad como la siguiente, a saber, que Dios es "un ideólogo, contemplador de esencias, indiferente a esas singularidades que son los seres de carne y hueso" (34); nunca hemos profesado el desdén por la realidad concreta, el desprecio de la acción (35), ni afirmado "la bajeza de la acción" (29); ni juzgado que las personas y sus actos carecen de importancia y que pasan mientras el mundo dura (35); ni estimado que "para ir a Dios debemos ladear con el pie y definitivamente todos esos seres individuales a los cuales está mezclada nuestra vida, todo lo que comporta y promete una resurrección de la carne, todo lo que hemos de abrazar, en nuestro pensamiento y en nuestro corazón de hombres y de cristianos, con una comprensiva caridad" (38).

Este "plano exacto" es exactamente lo *contrario* de nuestro pensamiento. Hemos dicho que la ciencia divina descansa en lo singular, y que precisamente *nuestra ciencia de hombres* es la que, por causa de su inferioridad, no va de suyo sino a lo universal, Lo cual no quiere decir que no tenemos un conocimiento (también *intelectual*, aunque indirecto y por reflexión sobre los sentidos) de lo singular. Por eso, no todo conocimiento es necesariamente científico.

Hemos dicho que interesa mucho no confundir los objetos formales. Sostuvimos que la acción y la especulación tienen su dignidad, y que, si la vida contemplativa es su-

perior a la vida activa, la vida más perfecta es aquella en la que la acción dimana de la sobreabundancia de la contemplación; hemos dicho que los actos individuales tienen tanta importancia que la ciencia moral no es capaz de regularlos directamente (precisamente porque ella no va de suyo sino a lo universal), y que la inteligencia debe ser perfeccionada en este orden por una virtud especial (la prudencia), que va hacia la realidad concreta y sobre lo singular; hemos sostenido la primacía de la caridad en la vida humana —de la caridad, cuyo objeto son las personas singulares, Dios y el prójimo, y que está por encima de toda ciencia humana y hasta de la misma sabiduría infusa; hemos afirmado que esta sabiduría infusa, que es el saber supremo y cuyo objeto primario es una persona (o mejor, hacia tres Personas), depende de la caridad, no de la filosofía. Porque la "vida activa, moral y ascética" dependa directamente, no de la ciencia especulativa, sino del entendimiento práctico, ¿en dónde hemos dicho que ella es "algo imperfecto e *inintelectual*, un obstáculo a la contemplación"? (38). Antes por el contrario, ella prepara para la contemplación, por cuanto funda en el alma el reino de la caridad. "La ciencia que será abandonada, escribe Blondel (p. 35) —["qui será *évacuée*"]— es la que no es la ciencia de lo individual". La ciencia adquirida aquí abajo permanece, por el contrario, en el alma separada, enseña santo Tomás, según las *species* universales conservadas en el intelecto —lo cual no impide por otra parte, allá tampoco, el conocimiento de lo singular. Lo que ciertamente desaparecerá será el modo imperfecto (discursivo) del acto de conocimiento. (*Summa* I, 89, 4, 5, 6). Pero, en presencia de la visión, la filosofía adquirida aquí abajo, si permanece en el cielo, quedará al menos, me imagino, un tanto eclipsada. Los filósofos tendrán que dejar sus bonetes en la puerta.

3º) Según Blondel, nosotros mostraríamos "la soberana visión de Cristo únicamente ocupada por la múltiple diversidad de esos tipos ideales y generales, y olvidada de esos "accidentes" que constituyen los individuos o la personas singulares" (32). Hay en esto un error singular. En el pasaje de nuestro libro (*Réflexions sur l'Intelligence*, p.

111, nota 1), al cual alude Blondel, no hemos dicho una palabra acerca de la *soberana visión* de Cristo. Hablamos en él, y es algo muy distinto, de su *ciencia infusa,* a la cual acompaña un sinnúmero de *hábitos* (tantos cuantas esencias conocidas) y de nociones (infusas, no abstractas). Cualquier lector de la III Pars sabe que, para santo Tomás, hay simultáneamente muchas ciencias distintas en el alma de Cristo, y no imaginamos cómo un filósofo docto como Blondel pueda confundir esta *ciencia* (humana) *infusa* de Cristo con la *visión beatífica,* por la cual ya en este mundo veía inmediatamente la esencia divina, y en ella todas las cosas creadas hasta el más íntimo repliegue de su individualidad.

En cuanto a los "individuos o a las personas singulares", ¿será necesario observar que ningún tomista ha podido jamás ver estas *sustancias* (πρῶται οὐσίαι) como "constituídas por *accidentes*"?

4º) Tampoco hemos pretendido "hacer retroceder las intrusiones de la curiosidad y del esfuerzo humano fuera del dominio más secreto de la gracia" (36), es decir, si entendemos bien, rehusado a la razón (armada de los principios y de la luz conveniente, en otros términos, a la razón teológica o a la razón filosófica que recurre, para transcender las simples apariencias empíricas, a las informaciones de la teología) el derecho de escudriñar, en la medida de lo posible, el misterio de la contemplación infusa. Decimos solamente, lo cual es algo muy distinto, que la obra propia de la contemplación infusa es un acto sobrenatural: 1º) esencialmente o por su objeto especificador; 2º) por su modo; —acto vital y libre de nuestras potencias sobreelevadas por la gracia, que el alma produce "pasivamente", como lo observan todos los místicos, bajo la influencia de una gracia operante, y que transciende infinitamente todos los esfuerzos y toda la "curiosidad" de la razón y de la filosofía, y también todos los esfuerzos de nuestras energías sobrenaturales empleadas por nosotros como agente principal. Porque esta contemplación es infusa y no adquirida; y no corre por nuestra cuenta situarnos a nosotros mismos en el estado pasivo (a menos de bordear el *simili* quietista); no podemos sino disponernos a él.

5º) Si no hay ya, pregunta Blondel, en el orden natural "conocimiento real" (es decir, no abstractivo, experimental y sin distancia) en lo concerniente a los seres espirituales y a Dios, ¿"dónde está entonces el realismo congénito y básico de la inteligencia"? (37). Mas el que, según parece, concibe este realismo de la inteligencia según el tipo del realismo de la voluntad (la cual tiende a las cosas en relación con el sujeto según la existencia misma que ellas poseen afuera, en su individualidad concreta), es Blondel Nosotros enseñamos, al contrario, que el realismo natural de la inteligencia tiende a las cosas desde el punto de vista de la esencia, para llevarlas hacia la intimidad del espíritu, desentrañando su valor de universalidad (lo cual se realiza en la inteligencia humana sólo gracias a la abstracción), y —alcanzándolas sin embargo bajo sus condiciones singulares de existencia indirectamente y por referencia a lo sensible. Hablamos ahí de las exigencias connaturales a la inteligencia en sí misma. Si tratamos de penetrar en el conocimiento de los individuos como tales, es para responder a otra exigencia, y puesto que primero los amamos, es por lo mismo el amor el que, para sus propios fines, echa mano de la inteligencia para penetrar en el interior del ser amado.

Por otra parte, la "realidad divina, en cuanto tal" —nos referimos a la deidad vista en sí y experimentada— es —a nuestro juicio— "el objeto constitutivo de lo sobrenatural" (37). Pero, precisamente, no es el "objeto inevitable del espíritu" (37); la inteligencia creada no tiene como objeto formal y especificador sino el ser, y no tiende naturalmente a Dios sino bajo ese ángulo (como causa de lo que es). Por eso su "deseo natural" de conocer la Causa primera en su esencia es siempre, precisamente en cuanto natural, condicional e ineficaz. Es necesaria la sobreelevación intrínseca de la gracia para que nuestra inteligencia llegue a ver en sí y por su esencia a Dios, como término connatural, es decir, el mismo objeto de la inteligencia divina.

6º) En cuanto a la tesis: *malum ut in pluribus in specie humana* ["el mal como en otros muchos está también en la especie humana"], o a aquélla que afirma la connaturalidad puramente intelectual de las virtudes especulativas con su

objeto, las profesamos, sí, es verdad, pero fueron formuadas por santo Tomás antes que por nosotros (como la doctrina de que antes se trató sobre la ciencia infusa de Cristo); ambas tesis expresan su pensamiento. Y causa cierto estupor oír cómo Blondel, cuando cree no considerar sino nuestra insignificante persona, acusa al Angel de la Escuela, en orden a la primera tesis, de "herir a Cristo en su propio corazón" (39), y a propósito de la segunda, de formular una "aserción intrépida", "gratuita e ininteligible" (33 y 34, nota). Esta ininteligibilidad cesaría quizá si se apreciara en su justo valor la doctrina tomista de los hábitos.

ANEJO VII

"ESPECULATIVO" Y "PRACTICO"

I

SOBRE EL MODO PROPIO DE LA FILOSOFIA MORAL

1. Por el hecho de ser el conocimiento práctico como un movimiento de pensamiento continuo que desciende hacia la acción concreta que ha de realizar en la existencia, su carácter práctico, presente desde el origen, se intensifica paso a paso, para llegar a ser en la *prudencia* totalmente dominador: llegado a este punto todo lo ha invadido: y aunque el juicio prudencial implica siempre un conocer, su verdad propia no consiste en conocer lo que es, sino en dirigir lo que debe hacerse (CAYETANO, in I-II, 57, 5: *Veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere, veritas autem intellectus practici in dirigere* ["la verdad del intelecto especulativo consiste en el conocer, mas la del intelecto práctico en la dirección"]; cf. *Art et Scolastique*, IV, 3). Mientras hay ciencia, al contrario, el conocimiento sigue siendo especulativo en uno u otro grado; y en el orden del conocimiento práctico el grado *más científico* está representado por la *filosofía moral*.

Tiene ésta por objeto regular *desde lejos* la acción, y de consiguiente obrar *desde lejos* sobre la voluntad, por el conocimiento mismo, y en vista de este fin organiza en un encadenamiento práctico los materiales de que trata y descubre las articulaciones ontológicas concernientes a la acción, adaptando a su fin práctico un instrumental de conceptos, modos de definir y de juzgar todavía típicamente especulativos. En lugar de consistir formalmente, como en la prudencia, en el *dirigir* y no en el *conocer*, la verdad del juicio consiste formalmente en el conocer, en el *conocer* como fundamento del *dirigir*.

Por eso hemos dicho (p. 110) que la filosofía moral procede de manera práctica en cuanto a sus finalidades propias y a las condiciones del objeto, y de consiguiente, en cuanto a su ley propia de argumentación, y que continúa siendo, no obstante, de modo especulativo o explicativo en cuanto a la textura general o fundamental del conocimiento. En esto la filosofía moral es considerada precisamente como filosofía, o saber *especulativamente práctico,* por oposición al conocimiento estrictamente práctico tal cual se lo halla ya en las ciencias morales prácticamente prácticas, y en grado supremo en la prudencia. Un texto de Juan de santo Tomás pone de relieve con todo vigor, quizá excesivo, este modo especulativo de la filosofía moral *(Log.*, II. P., q. 1, a. 4, sub fine):

"Scientia moralis potest dupliciter considerari: uno modo, ut etiam includit prudentiam, alio modo, ut eam excludit et solum versatur circa cognitionem virtutum speculando... Si secludat prudentiam et solum tractet de materia virtutum definiendo, dividendo, etc., est speculativa, sicut fit in Theologia, in Prima Secundae. Nec utitur principiis practicis, aut modo practico, id est ut moventibus et inclinantibus affective, sed praecise speculativis, quatenus cognoscunt naturam virtutum et prudentiae in ratione veri, ut in Ethicis, et in tota Prima Secundae videri potest; et ita bene potest aliquis esse insignis Philosophus ethicus et Theologus, et imprudens peccator."

"La ciencia moral puede considerarse de dos modos: primero, incluída en ella la prudencia; segundo, excluída, ocupándose sólo de conocer las virtudes especulativamente... Si excluye la prudencia y sólo trata de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa, como en la Teología, en la *Prima Secundae* de la *Suma.* No usa entonces principios prácticos ni procede prácticamente, ponderando lo que la pueda mover e inclinar afectivamente, sino precisamente principios especulativos, en cuanto conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia en la razón de la verdad, como se puede ver en los libros de la Etica y en toda la *Prima Secundae;* y así se explica cómo alguien pueda ser insigne Filósofo ético y Teólogo, y a la vez, un imprudente, un pecador".

La filosofía moral es pues una ciencia propiamente dicha, capaz, como dice ALAMANNUS (*Sum. philosophiae*, II. P., q. 1, a. 5), de *deducere certas et infallibiles conclusiones per respectum ad opus, ex primis naturaliter cognitis* ["capaz de deducir de principios ya naturalmente conocidos conclusiones ciertas e infalibles en orden a la obra"], porque procede *speculabiliter*, no *operabiliter*, es decir, porque desarticula los actos humanos y su moralidad propia según los constitutivos inteligibles que dan razón de ellos, y porque se vale de principios necesarios y evidentes que le son propios. (cf. santo TOMÁS, *in Ethic.*, Lib. I, lect. 3 y 11; Lib. VI, lect. 1 y 7; *Summa theol.*, II - II, 47, 15; *in III. Eth.*, lect. 2, 8.)

Importa sin embargo para no tener en el texto citado de Juan de santo Tomás una ocasión de error, y para no tomar la filosofía moral como una ciencia pura y simplemente especulativa, una metafísica o una psicología de las virtudes, recordar que si la filosofía práctica, como santo Tomás no cesa de enseñarlo, se distingue esencialmente de la filosofía especulativa, es porque desde su origen va hacia la operación, (cf. ARISTÓTELES, Eth., II, 2; SANTO TOMÁS, *in Ethic.* Lib. I, lect. 1 y 2; *in Metaph.* Lib. II, lect. 2), y considera lo operable precisamente en *cuanto operable*, de tal suerte que la razón formal bajo la cual ella alcanza su objeto, la obra científica a la que ella está ordenada, la luz espiritual que la anima y la dirige, son diversas a las de las ciencias especulativas. Ella se distingue así de estas últimas

"ex ipso intrinseco ordine ad objecta, ex quo una notitia habet respicere tantum veritatem secundum se in abstracto, altera secundum ea, quae requiruntur ut ponantur in exercitio existentiae."

(JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10, n. 5.)

"por su mismo intrínseco orden a los objetos, el cual hace que sólo se considere algunas veces la verdad en sí en abstracto, y otras según los requisitos necesarios para ser puestos en el ejercicio de la existencia".

Desde este punto de vista se debe decir que la filosofía moral procede ya según un modo práctico y compositivo (por cuanto *modus et finis scientiae se concomitantur* ["el

modo y el fin de una ciencia se acompañan mutuamente"], como dice CAYETANO, in I, 14, 16; y si la ética se distingue de la filosofía especulativa por su *ratio formalis sub qua* ["por su razón formal o luz propia"] ¿cómo no se distinguiría también por su *modo de saber?)*. Entendemos que el modo de saber es aquí como lo hemos dicho, práctico y compositivo *en cuanto a las condiciones del objeto conocido* (los actos humanos), el cual es considerado en sus relaciones con sus fines y en sus valores prácticos, y referido a los primeros principios de la sindéresis. Por esta razón el saber está orientado desde el principio hacia lo operable tomado como tal, y hacia la posición del acto en la existencia: de ahí los caracteres propios de la filosofía moral que hemos señalado en el capítulo III; de ahí su ley propia de argumentación, dirigida hacia la síntesis concreta de la acción [1]; y el hecho de ser una ciencia normativa, de tener necesariamente en cuenta no sólo lo que es, sino también lo que debe ser, y de estar pendiente de la consideración de los fines, y ante todo del fin último (fines que en el orden práctico desempeñan el mismo papel que los principios en el orden especulativo).

Pero no es menos cierto que esa remota ordenación de los actos, la moral la realiza basándose en conocimientos de estructura enteramente intelectual [2], cuya verdad no implica ni ordenación por el apetito recto ni moción afectiva, y que escudriñan sus diversos objetos según las leyes del análisis ontológico, *dividendo et resolvendo*, para captar su constitutivo inteligible. Así el modo del saber, en la filosofía moral, no es práctico sino especulativo *en cuanto a los recursos fundamentales del conocimiento y en cuanto a la estructura misma de las nociones y definiciones*. No se trata aquí sino de un primer grado de adaptación del instrumen-

[1] "Ex universalibus principiis ad particularia, in quibus est operatio" ["Y universalmente toda ciencia intelectual, participe en una u otra manera de lo inteligible... ya descienda de los principios universales a las cosas particulares, entre las cuales se encuentra la operación, como en las ciencias prácticas: siempre es menester que tal ciencia busque las causas y los principios"], SANTO TOMÁS, *in Met.*, Lib. VI, lect. 1, n. 1145.

[2] Ella es *scientia intellectualis*, ἐπιστήμη διανοητική "... circa causas et principia". *(Ibid.)*

tal intelectual a un fin práctico; en las ciencias prácticamente prácticas, al contrario, y en la prudencia, lo que se halla modificado, como lo hemos explicado en el cap. III, § 5 y 13, es la estructura misma de ese instrumental. Si en la filosofía práctica la verdad no consiste, como en la filosofía especulativa, pura y simplemente en el *cognoscere*, consiste al menos en el *cognoscere* como fundamento del *dirigere;* mientras que en el saber prácticamente práctico consiste ya en el *dirigere*, pero en cuanto fundado en el *cognoscere;* y en la prudencia no consiste formalmente sino en el *dirigere* mismo. A nuestro entender, en esta forma se le devuelve su sentido exacto al texto de Juan de santo Tomás, citado al principio de estas observaciones.

Dichas observaciones hacen comprender cómo la cosa operable puede ser considerada precisamente en cuanto operable, de tres maneras: desde el punto de vista de un conocimiento tomado ante todo como cognoscente, o tomado también como ya operante, o ante todo como operante; y cómo es verdad decir que la filosofía moral procede *modo práctico* en cuanto a las condiciones del objeto conocido y a la marcha del razonamiento, y *modo especulativo* en cuanto a los medios mismos de aprehender y de juzgar.

En cuanto a la expresión "prácticamente práctico", se puede observar que ella debe entenderse de una manera más o menos estricta —completamente estricta en el caso de la prudencia, más lata en el caso de las ciencias prácticamente prácticas.

II

ACLARACIONES GENERALES SOBRE LO ESPECULATIVO Y LO PRACTICO

1. Sobre la distinción de lo especulativo y de lo práctico se pueden consultar los textos siguientes: Santo Tomás, *in Methap.*, Lib. II, lect. 2; *in Ethic.*, Lib. I, lect. 1 y 3; *in Polit.*, Lib. I, lect. 1; *Summa theol.*, I, 1, 4; *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1; *in Post. Anal.*, lect. 1; *in III, de Ani-*

ma, lect. 15; *Summa theol.*, I, 14, 16; *de Verit.*, 2, 8; 3, 3.

JUAN DE SANTO TOMÁS *Log.*, II. P., q. 1, a. 4; *Curs. theol.*, t. I, I. P., q. 1, disp. 2, a. 10.

2. La interpretación de estos textos, cuando uno intenta coordinarlos en una sola síntesis, se torna asaz delicada por la multiplicidad de las interferencias de lo especulativo y de lo práctico, y por la diversidad de los grados de lo práctico en sí mismo. Santo Tomás insiste de continuo después de Aristóteles: lo práctico difiere de lo especulativo por el fin perseguido: éste contempla un objeto, aquél realiza una obra. Pero la ordenación a un fin práctico puede por su parte afectar el conocimiento en muy diversos grados. Por otra parte, *el conocimiento en sí mismo* tiene una ordenación a un fin práctico, lo cual interesa considerar a la noética. Pero sobreviene una complicación, porque en los tres últimos textos antes mencionados, textos clásicos sobre la cuestión, santo Tomás, en razón del problema particular que allí trata (a saber, si la ciencia divina es o no especulativa) habla de lo que es especulativo o práctico *ex fine* pensando en la ordenación o en la no ordenación actual del sujeto cognoscente a un fin práctico, en otras palabras, pensando en el *uso actual* que el sujeto hace de su ciencia, lo que depende de la libre voluntad de éste, y no podría intervenir en la especificación de sus hábitos [3] (cf. CAYETANO, in I, 14, 16; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, art. cit., nº 15). Si se tiene en cuenta esta observación, que permite eliminar una complicación más, se puede esquematizar en el cuadro siguiente la división del conocimiento desde el punto de vista de lo especulativo y de lo práctico:

3. Los textos siguientes pueden servir a modo de comentario de este cuadro:

1º) En lo concerniente al fin y al objeto:

[3] Salvo en lo concerniente a la prudencia, la cual, a diferencia del arte, se extiende al ejercicio actual, porque no usar de la prudencia *hic et nunc* sería imprudencia. Cf. *Sum theol.*, I-II, 57, 4 y 5.

FIN		OBJETO	MODO	CIENCIA	EJEMPLOS	
Conocer	para conocer	*de pura especulación*	*especulativo*	especulativa	Filosofía especulativa	
	para dirigir de lejos la acción	*de operación*	,, (en cuanto a la estructura de las nociones)	especulativamente práctica	Filosofía moral	Medicina teórica
Para obrar	para dirigir la acción desde cerca	,,	*práctico*	Prácticamente práctica	Ciencias morales prácticas	
	para dirigir la acción inmediatamente	,,	,, (en el grado supremo)		Prudencia	Medicina práctica

"Theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem: et ideo dicit Philosophus III. *de Anima*, quod differunt ab invicem fine, et in II. *Metaphysic.* dicitur, quod finis speculativae est veritas, finis opera-

El entendimiento teórico o especulativo difiere del operativo o práctico, por cuanto tiene por fin la verdad que considera, y el práctico en cambio ordena la verdad considerada a la operación como a su fin: y de consiguiente dice el Filósofo en el Libro III de Anima que difieren entre sí por el fin, y en el II de la Metafísica se dice que el fin de la especulativa es la verdad, y el de la operación o

tionis sive practicae, actio. Cum igitur oportet materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui." SANTO TOMÁS, *in Boet. de Trin.* q. 5, a. 1.

práctica, la acción. Por eso, porque conviene que la materia sea proporcionada al fin, es necesario que la materia de las ciencias prácticas sean aquellas cosas que pueden ser realizadas por nuestra acción, para que su conocimiento pueda ser ordenado a la operación como al fin. Mas la materia de las ciencias especulativas deben ser las cosas que no se hacen por nuestra acción, de donde su consideración hacia la operación no puede ordenarse como a su fin, y según estas distinciones, es necesario distinguir las ciencias especulativas".

"[Cognitio . . . practica efficitur] per extensionem speculativae ad opus", *De Verit.*, q. 2, a. 8 (Cf. *Summa theol.*, I. 79, 11; in *de Anima*, Lib. III, lect. 15 [433 a 14-15].

"El conocimiento . . . práctico se efectúa por la extensión del saber especulativo a la acción."

2°) En lo concerniente al modo:

"[In cognitione practica] artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi. [. . .] Tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul." *De Verit.*, q. 3, a. 3.

"En el conocimiento práctico, el artífice concibe la forma de la obra, y sabe a modo de operación. [. . .] Luego es considerada la cosa en cuanto es operable, cuando en ella se consideran todos los requisitos simultáneos para su existencia."

"Scientia potest dici speculativa primo ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo quantum ad modum sciendi: utputa, si aedi-

"Una ciencia puede llamarse especulativa primero, por parte de las cosas sabidas, que no son operables por el especulativo; así es la ciencia del hombre acerca de las cosas de la naturaleza, o de las cosas divinas.

ficator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam non per resolutionem compositi in principia universalia formalia . . ." *Summa theol.*, I, 14, 16.

Segundo, en cuanto al modo de saber; por ejemplo, si el arquitecto considera la casa definiendo, dividiendo y considerando sus predicados universales. Esto es considerar las cosas operables de un modo especulativo, y no en cuanto son operables. Pues algo es operable por la aplicación de la forma a la materia, no por resolución del compuesto en los principios universales formales . . ."

"De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciatur in quantum operabilia sunt." *Ibid.* ad contr.

"De las cosas operables no se da verdadera ciencia, si no se las sabe en cuanto son operables."

Conviene observar que en esta cuestión 14, art. 16, santo Tomás, cuando habla de la ciencia *de modo especulativo* de un objeto de operación, no piensa en el conocimiento que aquí llamamos especulativamente práctico, por ejemplo en la filosofía moral. Como lo observa Cayetano,

("per speculativam ex modo tantum, id est de objecto operabili modo speculativo, non intelligitur scientia de operabili in universali . . . sed intelligitur scientia de operabili scrutans non quomodo res fiat, sed quid est"),

("por ciencia especulativa en cuanto al modo solamente, es decir, que se ocupa del objeto operable de un modo especulativo, no se entiende la ciencia de lo operable en sentido universal... sino la ciencia de lo operable que escudriña la esencia de la cosa y no cómo se hace"),

piensa en un conocimiento *puramente especulativo* de un objeto que por otra parte es operable. Así es como Dios tiene de las cosas que hace o puede hacer un conocimiento no sólo práctico sino también especulativo, que corresponde supereminentemente a nuestro saber puramente especulativo de estos mismos objetos.

Tomando de santo Tomás esta distinción entre la ciencia

práctica por su *objeto* y especulativa por su *modo*, y la ciencia práctica por su *modo* como por su *objeto*, pero aplicándola de una manera diferente, algunos discípulos del Angélico —por ejemplo Juan de santo Tomás (véase la primera parte de este anejo), Goudin *(Philosophia thomistica*, III. P., praeamb.:

"Prudentia est recta ratio agibilium, *ut hic et nunc formaliter agibilia* sunt, praecipiendo quid agendum sit, concedo; *ut in communi scibilia sunt, speculando* rectum et honestum, nego. Id enim proprium est scientiae morali"),

"La prudencia es la recta razón de las cosas que se han de hacer, en cuanto ahora, en este instante, son formalmente factibles, destinada a ordenar lo que se ha de hacer, concedo: en cuanto son sujetos de conocimiento, saber especulativo de lo recto y de lo honesto, niego. (Pues esto último compete a la ciencia moral"),

Gredt *(Elementa, Log., Proem.*, nº 103)—, caracterizan por el *modo* de saber, aquí práctico, allá todavía especulativo, la distinción clásica entre el conocimiento de la prudencia por ejemplo (o del arte o de la ciencia práctica) y el de la filosofía moral. Sobre este modo todavía especulativo (especulativo en cuanto a los recursos del conocimiento no en cuanto a las condiciones del objeto conocido) de la filosofía moral, que no le impide ser, como dice Goudin *(loc. cit.), scientia omnino practica* ["total y absolutamente práctica"], por el hecho de su ordenación esencial a un fin práctico, ya nos hemos explicado en la primera parte del presente anejo.

Esta distinción entre el modo todavía especulativo (en cuanto a los medios de conocer) de la filosofía moral y el modo práctico de las ciencias estrictamente prácticas, y ante todo de la prudencia, permite conciliar fácilmente las afirmaciones en apariencia opuestas que se hallan entre los antiguos, cuando por una parte distinguen con vigor la filosofía moral y la prudencia, y por otra insisten sobre el carácter específicamente práctico de la filosofía moral y sobre su continuidad (no de esencia sino de tendencia o de dirección) con la prudencia.

En el principio del artículo *(Log.*, II. P., q. 1, a. 4) de donde sacamos el texto que hemos citado en la p. 328 y que insistía demasiado sobre el carácter todavía especulativo de la ciencia moral, Juan de santo Tomás escribe:

"Practicum et speculativum exigunt diversa principia in ipsa formali ratione cognoscendi: siquidem principia speculativa procedunt *modo resolutorio*, et solum tendunt ad manifestandum veritatem secundum connexionem et dependentiam a principiis formalibus talis veritatis, principia autem practica, neque resolvunt, neque illuminant veritatem quantum ad sua formalia principia et quidditatem, quasi abstrahendo ab existentia, sed applicant et ordinant illam ad ponendum in esse, et ita procedunt *modo compositivo*. [...] Et sic magis distant in ratione cognoscendi et illuminandi principia practica et speculativa, quae diversas species scientiae constituunt."

"El saber práctico y el especulativo exigen, en su razón formal de saber, diversos principios: en verdad, los principios especulativos proceden de un modo *resolutorio*, y sólo tienden a manifestar la verdad según su conexión y dependencia de los principios formales de tal verdad; mas los prácticos ni resuelven ni iluminan la verdad en cuanto a sus principios formales y quididad, como abstrayendo de la existencia, sino la aplican y ordenan para poner en la existencia, y así proceden de un modo *compositivo*. [...] Y así distan más en su razón de saber y de luz cognoscitiva los principios prácticos y especulativos, que los especulativos, que constituyen diversas especies de ciencia."

Véase también *Curs. theol.*, I., q. 1, disp. 2 a. 10, n. 5.

Estas consideraciones se aplican evidentemente a la filosofía moral lo mismo que a la prudencia y a las ciencias estrictamente prácticas, puesto que la filosofía moral se divide desde el principio contra todo el orden de la filosofía especulativa. Es necesario no obstante que se apliquen *de diversa manera* a la filosofía moral y a la prudencia, pues ésta se divide contra la filosofía moral como un conocimiento práctico contra una ciencia. Doble hecho que se explica por la distinción entre *especulativamente práctico y prácticamente práctico.*

3º) En lo concerniente a la filosofía especulativa y la filosofía práctica:

"Cum enim philosophia vel artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut practicum dicatur id quod ordinatur ad operationem, theoricum vero quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis", *in Boet. de Trinit.*, q. 5, a. 1, ad 4.

Pues cuando la filosofía o las artes se distinguen por lo teórico y lo práctico, es menester tomar su distinción por el fin, de tal manera que se llame práctico lo que se ordena a la operación, y teórico lo que se ordena al solo conocimiento de la verdad."

"Sapientis est ordinare. [...] Secundum autem diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Ordo enim quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad philosophiam rationalem seu Logicam [...] Ad philosophiam autem naturalem seu Physicam pertinet considerare ordinem rerum quem humana considerat sed non facit: ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae." *in Ethic.*, Lib. I. lect. 1. — Cf. *in Metaph.*, Lib. II. lect. 2; *Summa theol.*, I, 1, 4.

"Propio es del sabio ordenar. [...] Y según los diversos órdenes que propiamente considera la razón, nacen las diversas ciencias. Pues el orden que la razón hace considerando con y en su propio acto pertenece a la filosofía racional, o Lógica. [...] Mas a la filosofía natural o Física pertenece considerar el orden de las cosas que la razón humana considera y que no hace; de tal modo que bajo la filosofía natural incluyamos también la Metafísica. Mas el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral."

4º) En lo concerniente a la prudencia y al arte:

"Scientia moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed actus virtutis, ut patet V. *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis." *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 3.

"La ciencia moral, aunque tenga por objeto la operación, sin embargo aquella operación no es acto de ciencia, sino acto de virtud, como se ve claro en el Libro V de la Etica. Por eso no puede llamarse arte, sino más bien en tales operaciones procede la virtud en lugar del arte."

"Cum medicina dividitur in theoricam et practicam, *non attenditur divisio secundum finem.* Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata; sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modos operationis ad sanationes, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda. Theorica vero dicitur illa pars quae docet principia ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet ut si alicujus activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur." *in Boet, de Trin., ibid.* ad 4.

"Cuando la medicina se divide en teórica y práctica no se efectúa división según el fin. Pues bajo este aspecto toda la medicina es práctica, pues se ordena a la operación; sino más bien se toman en cuenta las cosas que ella trata, según su proximidad o distancia de la operación. Recibe en efecto el nombre de medicina práctica aquella parte que enseña los procedimientos de las curaciones, como por ejemplo los remedios aptos para tal o cual infección; y el de medicina teórica aquella parte que enseña los principios que dirigen al hombre en su operación, pero no próximamente, como por ejemplo que las virtudes son tres, y que los géneros de las fiebres son tantas o cuantas. De ahí que no sea conveniente que, si una parte de alguna ciencia activa se llama teórica, ya por eso tal parte se ponga bajo una ciencia especulativa."

Este texto muestra con toda claridad que para santo Tomás la filosofía moral, que difiere de la filosofía especulativa *secundum finem,* está contenida, también ella, en el orden práctico, y tiene con la prudencia (y con las ciencias morales prácticamente prácticas) una relación análoga a la que la medicina teórica tiene con la medicina práctica. Como escribe Cayetano, *in* I, 14, 16,

"scientia de operabili, sive sit per principia proxima operationis, sive per principia remota et universalia operationis, sub eodem membro cadit."

"la ciencia que trata de lo operable, ya por los principios próximos de la operación, ya por los remotos y universales, es de la misma especie".

5°) En lo concerniente al grado de certeza:

"Quanto aliqua scientia appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine, propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem." *in Boet. de Trinit.*, q. 6, a. 1, *ad sec. quaest.*

"Cuanto más se aproxima una ciencia a lo singular, como las ciencias operativas, es a saber la medicina, la alquimia y la moral, menos certeza pueden tener, ya en razón de la multitud de objetos que en tales ciencias deben considerarse, por lo cual, si algo se omite, con frecuencia se yerra; ya en razón de su variabilidad."

4. Conviene todavía observar que ciertas dificultades aparentes pueden provenir de la elasticidad del vocabulario escolástico, que, por ejemplo, extenderá con frecuencia la *scientia practica*, en un sentido evidentemente muy impropio, hasta la misma prudencia, (Cf. *in Sent.*, III, d. 33, q. 2, 5 ad 1; d. 35 q. 1, a. 3, q. 2, ad 2.)

Dicha elasticidad de vocabulario puede justificarse en razón de la continuidad efectiva de todo el orden de lo práctico. Cuanto más se medita sobre la enseñanza moral de santo Tomás, tanto más se comprende que dicha continuidad concreta es ahí constantemente presupuesta (sin perjuicio de las diferencias de naturaleza entre las facultades o los hábitos que intervienen). Desde la filosofía moral hasta el acto prudencial, una sola intención concreta penetra todo el orden del pensamiento práctico, que se torna cada vez menos "ciencia" en la medida que llega a ser más ymás "práctica", como lo hemos intentado significar en el cuadro de la p. 333. He aquí por qué no sólo la prudencia, que se opone a la ciencia, era no obstante a veces asimilada por los antiguos a la ciencia práctica, sino también, inversamente, la filosofía moral era a veces extendida por ellos hasta incluir la prudencia.

Esta continuidad explica también que los antiguos hayan englobado todo el saber concerniente a los actos humanos en la filosofía moral, de la misma manera que englobaban en la *philosophia naturalis* todo el saber concerniente a las cosas de la naturaleza. Creemos que así como la progresiva

diferenciación del saber ha llevado a una distinción cada vez más definida entre las disciplinas experimentales y la filosofía de la naturaleza, igualmente, y sin romper la continuidad efectiva de orden práctico, debe reconocerse entre la filosofía moral y las ciencias morales prácticamente prácticas una diferencia semejante [4]. El modo *práctico y compositivo,* no sólo en cuanto a las condiciones del objeto conocido, sino también *en cuanto a la estructura misma de los medios de aprehender y de juzgar,* no caracteriza solamente a la *prudencia,* que regula inmediatamente el acto que se ha de hacer *hic et nunc,* por un juicio y un régimen apropiados a la absoluta individualización del caso concreto; caracteriza también (aunque en un grado menor), a una *ciencia* del obrar humano que, a diferencia de la prudencia, tiene por objeto organizar verdades universales, y que sin embargo procede en esto no *ya per principia remota operationis* como la filosofía moral (que ella presupone), sino *per principia proxima operationis* [5]: en consecuencia ella dependerá en adelante de principios prácticos en su organización fundamental y su valor mismo de conocimiento; sus medios de conocer estarán fundamentalmente impregnados de practicidad, y no abarcará la verdad entera y bien asegurada, propia de la ciencia, si no supone en el que la enseña una experiencia auténtica del término concreto cuyo camino muestra a los que son enseñados, y que como tal no depende de un saber comunicable, sino del juicio prudencial mismo, en donde los principios y los criterios especulativos son completados por las regulaciones que provienen de las virtudes morales y de la rectitud del querer. [6]

Esta noción de ciencia estrictamente práctica ha sido desarrollada por santo Tomás más bien en la línea de lo

[4] Así, en muchas facultades de teología, se ha llegado a agregar al curso de *teología moral especulativa,* en donde se explican los temas tratados por Santo Tomás en la I-II y la II-II, un curso de *teología moral práctica* concebido bajo el punto de vista de la teología de San Alfonso de Ligorio.

[5] ["No ya por los principios *remotos* de la operación, sino por los principios *próximos* de la operación."] Este es el caso, por ejemplo, de la *Praxis confesarii ad bene excipiendas confessiones* de San Alfonso.

[6] Sin duda la rectitud del querer es *todavía más* requerida por la

factibile o del *hacer* artístico, y a propósito del arte. Pero la explicitación de que hablamos, necesaria para respetar los matices de lo real, está en verdad de conformidad con los principios y el espíritu de su doctrina. Al reconocer que tal ciencia se sitúa también en la línea del *agibile*, del *obrar* humano, se hace ver mejor el movimiento continuo del pensamiento que va de las consideraciones de la ética a la posición del acto prudencial, y al mismo tiempo la diferencia de modo entre el saber moral en donde obra la sola inteligencia, y aquél en donde trabaja unida con la experiencia propia de la prudencia y con las inclinaciones del apetito. Por eso hemos insistido tanto sobre la ciencia prácticamente práctica en el caso de san Juan de la Cruz. Convendría formular análogas observaciones acerca del eximio moralista, no sólo especulativo sino también práctico, San Alfonso de Ligorio. La doctrina de estos santos es a nuestros ojos un ejemplo mucho más puro de ciencia moral prácticamente práctica que ciertos tratados de casuística, a los cuales se les puede reprochar a la vez un modo demasiado especulativo y una tendencia a desconocer la función absolutamente irreductible, en la recta regulación de los actos humanos, de la virtud de prudencia, que ninguna ciencia podría reemplazar, pues sólo ella es la que puede juzgar con infabilidad aun acerca de lo contingente.

5. Es claro que la prudencia es un hábito específicamente distinto de la ciencia moral, sea especulativamente sea prácticamente práctica, puesto que un ignorante puede ser prudente por su conducta personal, y en rigor supone tan sólo (con las otras virtudes) los primeros principios de la razón práctica naturalmente conocidos y las informaciones de la experiencia (*Summa* I-II, q. 58, a. 4; II-II, q. 47, a. 3, 6, 14 y 15) —tanto más cuando exige ilustrarse junto a la ciencia moral pidiendo consejo a ella, y en ciertos casos, por ejemplo, en un hombre que debe aconsejar o dirigir a otro, requiere la ciencia en el sujeto mismo.

prudencia, que sólo considera el caso singular *hic et nunc*, y que es la única que desciende hasta el imperium. Pero ella es necesaria también, por las razones que acabamos de indicar, a la ciencia prácticamente práctica.

Como antes lo indicábamos, pensamos que, en cambio, la ciencia moral estrictamente práctica supone (si no en cuanto a los materiales experimentales y a las verdades parciales que ella puede abarcar, al menos en cuanto a su verdad completa y a su certeza de ciencia), la prudencia (y de consiguiente las otras virtudes morales), puesto que ella es una extensión de la filosofía moral en el campo práctico como tal: ¿cómo sería estabilizada en lo verdaderamente práctico si no estuviera centrada sobre la prudencia y sobre la experiencia de la conducta prudencial? San Juan de la Cruz y San Alfonso han podido ofrecer una doctrina práctica absolutamente segura, sólo porque fueron, además de sabios, prudentes y experimentados.

Esta ciencia práctica ¿es en sí misma un hábito distinto de la filosofía moral o de la teología? Se debe tener por cierto que ella no es un hábito específicamente distinto de la teología. En efecto, la teología, que es una como impresión en nosotros de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es, en su esencia misma, *eminenter et formaliter practica*, y hay menos diferencia entre lo prácticamente práctico y lo especulativamente práctico que entre lo práctico y lo especulativo; la ciencia práctica de que hablamos debe, pues, ser considerada como un desarrollo particular del hábito teológico.

Por el contrario, en el orden filosófico,[7] en donde los hábitos están más divididos, tenemos como probable que tal ciencia práctica constituye un hábito específicamente distinto del de la filosofía moral. Si en efecto la estructura fundamentalmente especulativa de los medios de saber empleados por la filosofía moral no basta para clasificar a

[7] No pensamos que en el estado de naturaleza caída y rescatada sea posible un saber moral completo (ya sea de modo especulativo o de modo práctico) de orden *puramente filosófico*. Pero pensamos que, pidiendo luz a la teología y *subalternándose* a ella, es posible un saber filosófico enteramente verdadero de los actos humanos, y, en la misma línea racional, un saber moral prácticamente práctico, que diferirá de la ciencia prácticamente práctica de orden teológico, no ciertamente por la dirección efectiva impresa a los actos humanos, sino por el modo o el estilo de los que la consideren. Sean fieles a todas sus exigencias o se engañen más o menos gravemente, en este saber moral prácticamente práctico se situan un Pascal, un Joubert, un Manzoni, un Nietzsche, un Emerson . . .

ésta en el orden especulativo, porque estos medios en sí mismos son incorporados al movimiento típico de un conocimiento desde el principio y ante todo caracterizado por su finalidad práctica, se desprende que, en el seno del *género* práctico, una estructura nocional y un modo de definir diferentes (cf. cap. III, §§ 13-18) deben denotar una diversidad específica. No pensamos pues que baste decir que las ciencias morales estrictamente prácticas son simples desarrollos particulares del hábito de la filosofía moral. Ellas deben diferir específicamente de este hábito como difieren específicamente entre sí la aritmética y la geometría, la filosofía de la naturaleza y las ciencias experimentales de la naturaleza (cf. Tomo I, p. 285), la prudencia y sus virtudes anejas.

En lo concerniente, en fin, a la línea de lo *factibile*, o de la obra de arte, si por un lado se reflexiona que el arte es más puramente intelectual y menos "voluntario" que la prudencia, y se cumple en el acto de juzgar, no en el de mandar lo que se debe hacer, y por otro que la lógica (y, agrega santo Tomás en su comentario sobre *La Trinidad* de Boecio, las otras ciencias del *trivium* y del *quadrivium*) son a la vez ciencias especulativas y artes (especulativas), se concluirá que la *ciencia práctica* de la obra que se ha de hacer y el *arte* (práctico) no son dos hábitos distintos, sino más bien dos aspectos formales del mismo hábito, pudiendo por otra parte uno de estos aspectos estar más marcado que el otro en los diversos casos particulares; así el aspecto *arte*, predomina, por ejemplo, en un Moussorgsky, o en tal médico que cura con frecuencia a sus enfermos y que parece un empírico; y el aspecto *ciencia* en un Vinci, o en tal médico que ha aprendido más y que cura menos. Por otro lado, la parte "teórica" y la parte "práctica" de un mismo arte o de una misma ciencia práctica (como la medicina, cf. anteriormente p. 340 y el cuadro p. 333) dimanan de un mismo hábito específico, mientras que en nuestro entender la filosofía moral y las ciencias morales prácticamente prácticas son hábitos específicamente diferentes.

ANEJO VIII

"LE AMARA TANTO COMO ES AMADA"

En el capítulo III y en el IV se ha tratado de la igualdad de amor entre Dios y el alma, considerada por San Juan de la Cruz como posible en esta vida en la cumbre de la vida espiritual (desposorios y matrimonio espiritual). Hemos señalado la clarísima diferencia que distingue el estado de desposorios del estado de matrimonio espiritual; hemos observado también que la igualdad de amor que comienza con los desposorios espirituales y que es común a ambos estados es de otra clase que la igualdad de amor propia del matrimonio espiritual. En el primer estado, el amor se torna igual por ambas partes, por cuanto el alma tributa a Dios, medida contra medida un amor de caridad (amor creado) igual al amor, medido o finito no en sí mismo sino en cuanto a su término, con el cual Dios ama a su criatura. A esta primera igualdad, que se efectúa "por la gracia de conformidad de voluntad" y que es una "disposición para la unión del matrimonio" (véase anteriormente p. 202) se agrega una segunda con el matrimonio espiritual. Entonces el amor que el alma tiene a Dios es sin medida; y la igualdad de amor está en la inmensidad misma del amor divino, pues el alma ama a Dios con el amor increado mismo; y en tal caso da Dios a Dios mismo (cf. cap. IV, n. 12-16).

Querríamos en este anejo volver sobre la igualdad de amor en cuanto ella comienza con los desposorios espirituales, para examinar algunas cuestiones que respecto a ella se plantean, y para mostrar cómo la ciencia práctica de San Juan de la Cruz está de acuerdo en este punto con la doctrina especulativa de santo Tomás. La segunda redacción del Cán-

tico invoca, en orden a la igualdad de amor a la cual aspira, la autoridad de santo Tomás *in opusc. de Beatitudine,* cap. 2 (Silv., III, p. 411). A este mismo opúsculo, considerado hoy como apócrifo, el santo se refiere implícitamente en la *Llama de amor viva* cuando trata del mismo tema (véase anteriormente p. 208, nota 75). No pensamos que santo Tomás, situado en el punto de vista de las esencias, y cuyo lenguaje extremadamente formal usa vocablos en su máximo de rigor, hubiera empleado la expresión "igualdad de amor". Pero si el lenguaje de los doctores es diferente, creemos que no hay ningún desacuerdo en su pensamiento, ya se trate de la segunda igualdad de amor, como lo hemos visto ya, cap. IV, o de la primera, de que aquí hablamos especialmente.

Observemos en efecto que *ver* a Dios como El nos vé no es aquí abajo posible, pero de ello no se sigue que el *amarlo* como El nos ama (bien entendida esta expresión) sea igualmente imposible en esta vida. El amor puede ir más lejos que el conocimiento (cf. *Summa theol.*, I - II, 27, 2, ad 2:

"Contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiamsi non perfecte cognoscatur");	"Sucede que una cosa es más amada que conocida, porque se puede amar perfectamente aunque no se conozca con perfección;"

regulado por la fe o regulado por la visión siempre es el mismo amor. *Caritas nunquam excidit,* ["la caridad nunca fenece"], (1 Corintios 13,8).

Y si la caridad se purifica en el purgatorio sin merecer, pues merecer es propio del viador: si por otra parte el grado de caridad del alma glorificada responde al grado con que ella es amada por Aquel que la ha predestinado, es menester concluir que un alma que entra en la beatitud sin pasar por el purgatorio, sin tener necesidad de purificación, ha amado a Dios aquí abajo (aunque sólo fuera en el instante de su muerte) tanto cuanto ella era amada por El, o, en otros términos, que ella ha sido, aunque sólo fuera en ese instante, perfectamente fiel a la gracia recibida. Tal es el caso de aquéllos —*que son pocos*— que han llegado al noveno

grado de amor, que es "el grado de los perfectos". Ellos están ya enteramente purificados por el amor *(ya por el amor purgadísimos)*, y en la muerte no pasan por el purgatorio [1].

Es claro, por otra parte, que para san Juan de la Cruz el alma llegada a la "igualdad de amor" con Dios, de tal suerte que no pasaría por el purgatorio si la muerte la sorprendiera, continúa siempre y más que nunca creciendo en la caridad mientras permanece en la tierra (porque durante su vida terrestre el alma es más amada en la medida en que más recibe, pues no recibe nuevas gracias sino porque es más amada. La igualdad en cuestión no se refiere pues sino al momento de la muerte, al grado final correspondiente a la gloria a la cual el alma está predestinada. Por eso el alma, si bien está en la plenitud de la paz, aspira siempre, y sabe que amar a Dios en la medida en que El la ama "no se puede *perfectamente* en esta vida" [2]). Aquí abajo esta igualdad de amor significa que el alma no cesa de corresponder perfectamente a las gracias, cada vez mayores y más abundantes que recibe.

Es claro también que esta alma no puede estar constantemente, mientras dure su unión con el cuerpo, en estado de suprema actuación de su hábito de caridad. Aun los perfectos deben pagar su tributo al sueño, y a todo lo que en nuestra condición terrenal asume su semejanza. Escribe San Juan de la Cruz: "aunque esté el alma siempre en este estado de matrimonio después que le ha puesto en él, no siempre en actual unión según las dichas potencias, aunque según la sustancia del alma sí . . . La unión de las potencias, . . . no es continua en esta vida ni lo puede ser" [3]. Y

[1] *Noche Oscura*, lib. II, cap. XX, Silv., II, p. 491-492, [p. 468, n. 5].

[2] *Cántico Espiritual*, primera redacción, canción 37, Silv., III, p. 169, [p. 688, n. 4].

Cf. *Llama de Amor viva*, segunda redacción, canción 1, verso 3, Silv., IV, p. 117: "El hábito de la caridad puede el alma tener en esta vida tan perfecto como en la otra, mas no la operación ni el fruto; aunque el fruto y la operación del amor crecen tanto de punto en este estado, que es muy semejante al de la otra" [p. 721, n. 14]. Véanse también las atinadas observaciones del P. Silverio (t. III, *Apéndices*, pp. 509-511).

[3] *Cántico Espiritual*, primera redacción, canción 17 (26), Silv., III, p. 94-95, [p. 633, n. 11].

así, esta igualdad de amor no está aquí abajo constantemente en acto (bajo ese aspecto ella sólo se realiza *perfectamente* en el cielo).

De consiguiente, ningún desacuerdo existe entre san Juan de la Cruz que atribuye la igualdad de amor (comenzado aquí abajo, definitivo y consumado en la otra vida) a los "desposorios" y al "matrimonio" espiritual, y santo Tomás que enseña que en el estado de viador la caridad puede (y debe) crecer siempre (I - II 24, 4) y que aquí abajo el corazón del hombre no puede estar *siempre actualmente* y por entero transportado en Dios *(ibid.*, 8).

El doctor Angélico describe la perfección compatible con la vida presente como un estado en donde "está excluído del corazón del hombre no sólo todo lo contrario a la caridad, sino también todo movimiento que impida la dirección total del corazón hacia Dios" *(Summa theol.*, II - II, 184, 2). Si se consideran las cosas con atención, se ve que este lenguaje, de intento lo más moderado posible, dice de otra manera la misma cosa que el lenguaje ardiente del doctor Místico. Tal exclusión de todo obstáculo al amor, si es completa y perfecta, lo cual supone un grado absolutamente eminente de fidelidad a la gracia, es la igualdad de amor que, según san Juan de la Cruz, comienza con los desposorios espirituales [4] y va acompañado, en el estado de

[4] Relaciónese esto con lo que dice San Bernardo:

"... Conformandae ipsi (Verbo) in quo? In charitate. Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similis nihilominus ipsi se exhibet *per voluntatem, diligens sicut dilecta est.* Ergo si perfecte diligit, nupsit. Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractus: complexus est. Complexus plane ubi idem velle et nolle idem, unum facit spiritum de duobus. [...] Non plane pari ubertate fluunt

"Deben conformarse al mismo Verbo; ¿mas en qué? En la caridad. Tal conformidad enlaza en matrimonio al alma con el Verbo, pues se asemeja *por la voluntad, amando como es amada,* a Aquel a quien se asemeja por naturaleza. Luego si ama perfectamente, su unión es un desposorio. Verdaderamente tal contrato es un santo y espiritual matrimonio. He dicho contrato; pero mejor es "abrazo". Cuando al abrazo llega la identidad en el querer y en el

matrimonio —es decir cuando la transformación de amor ya ha sido plenamente cumplida,— de la "comunicación y unión de las personas", en donde el alma da Dios a Dios mismo.

Observemos finalmente que, si se considera, no esa segunda especie de igualdad de amor, en donde el alma ama a Dios con el amor con que El se ama y con que El la ama, sino la igualdad de que hablamos aquí, y que concierne al amor producido por la acción del alma misma, afirmar que en el cielo amaremos perfectamente a Dios en la medida en que nos ama, y que esta igualdad de amor puede comenzar ya aquí abajo, no es afirmar entre uno y otro amor una

amans et amor, anima et Verbum, sponsa et sponsus, Creator et creatura non magis quam sitiens et fons. Quid ergo? Peribit propter hoc et ex toto evacuabitur nupturae votum, desiderium suspirantis, amantis ardor, presumentis fiducia, quia non valeat ex aequo currere cum gigante, dulcedine cum melle contentendere, lenitate cum agno, candore cum lilio, claritate cum sole, charitate cum eo qui charitas est? Non. Nam etsi minus diligit creatura, quoniam minor est, tamen si ex tota se diligit nihil deest ubi totum est. Propterea sic amare nupsisse est." (*Super Cantic.*, sermón 83).

odiar, de dos seres se forma un solo espíritu. Mas no con la misma e idéntica abundancia fluyen el amante y el amor, el alma y el Verbo, la esposa y el esposo, el Creador y la criatura, como tampoco el sediento y la fuente. Pues ¿qué? ¿Perecerá por eso y se desatará del todo la ligadura del vínculo, el deseo del que ansiosamente anhela, el ardor del amante, la confianza del que espera, porque no es capaz de correr a la par del gigante, rivalizar en dulzura con la miel, en suavidad con el cordero, en candor con el lirio, en claridad con el sol, en caridad con el que es la caridad misma? No. Pues aunque la criatura ama menos, porque es inferior, sin embargo, si ama con toda el alma, nada falta en donde está el todo. Por eso amar así es haberse desposado."

Estos textos citados por el padre CRISOGONO (*op. cit.*, t. 1, p. 381) en su capítulo sobre "los grados de la unión con el infinito" aclaran admirablemente la igualdad de amor de que aquí se trata, que comienza con los desposorios espirituales y que es común al estado de desposorios y al estado de matrimonio.

paridad *bajo todos los aspectos,* porque siempre habrá una cierta disparidad, por cuanto Dios nos ama tanto cuanto es el grado de bondad existente en nosotros (bondad infundida en nosotros por su amor creador y vivificador), mientras que nosotros jamás podremos, ni siquiera en el cielo, amarle cuanto El es amable, es decir de una manera infinita (Cf. *Summa theol.* II - II, 184, 2). Pero daremos a Dios, en amor, todo lo que recibimos de El: *si ex tota se diligit creatura, nihil deest ubi totum est,* ["si la criatura ama con toda su alma, nada falta en donde está el todo"]. —San Pablo dice también que en el cielo conoceremos a Dios *como El nos conoce:*

("videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum", *I Cor.*, 13, 12).

("al presente no lo vemos sino como en un espejo, y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara: Yo no conozco ahora sino imperfectamente, mas entonces conoceré, a la manera que soy yo conocido".)

Y sin embargo no habrá paridad *bajo todos los aspectos* entre uno y otro conocimiento, porque Dios nos conoce tanto como somos cognoscibles, mientras que nosotros no podremos jamás, ni siquiera en el cielo, conocerlo en la medida en que El es cognoscible, en otras palabras *comprenderlo.* (Cf. *Summa theol.* 1, 12, 7.)

ANEJO IX

LAS *CAUTELAS* DE SAN JUAN DE LA CRUZ[1]

Cuando, en sus *Cautelas* dirigidas a las carmelitas de Beas, Juan de la Cruz les prescribe desarraigar hasta el último extremo todo apego a su familia, ¿quiere acaso contradecir la enseñanza común de la Iglesia, y sobre todo, la de santo Tomás, sobre el amor debido a los padres? Al contrario; presupone esta enseñanza, es decir, sabe muy bien que aquéllas a quienes habla no corren riesgo de caer en la insensibilidad, como tampoco corren riesgo de caer en el quietismo los contemplativos a quienes enseña la vía del vacío. Está *seguro* de las almas a quienes habla; éstas se hallan por encima de la naturaleza, no debajo de ella; proporcionadas a las exigencias de la vida perfecta, pueden llevar el Evangelio al rigor práctico del más divino y secreto de los sentidos que su letra oculta. "Si alguno de los que me siguen no aborrece a su padre y madre, a la mujer y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo"[2]. Y Juan de la Cruz: "La primera cautela es que acerca de todas las personas tengas igual amor e igual olvido, ora sean deudos, ora no lo sean . . . Tenlos a todos como por extraños . . . No pienses nada de ellos, ni bienes ni males; huye de ellos cuan buenamente pudieres".

Tales prescripciones deben tomarse en todo su rigor, sin suavizarlas en nada. Pero es preciso entenderlas. Exigen

[1] Estas páginas están extraídas del Prólogo al libro del R. P. Bruno de Jésus-Marie, *San Juan de la Cruz*, Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

[2] Lucas 14, 26: "Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus."

no solo un despojamiento exterior sino interior y radical, una muerte completa; es decir, un renunciamiento radical a la *propiedad* y al *ejercicio puramente natural* de nuestros sentimientos, renunciamiento gracias al cual un amor superior los vivificará; no una destrucción radical de la *realidad ontológica*, si así se puede hablar, de esos mismos sentimientos. Entre una y otra de estas dos muertes, hay toda la distancia de lo sobrehumano a lo inhumano: para el crecimiento en la vida del espíritu, el desastre es tan grande cuando uno se abandona a la segunda, para tornarse duro y frío de corazón —"los santos, decía el cura de Ars, tenían el corazón *líquido*"—, como cuando se huye de la primera, que equivale a rehusar la perfección del amor y la estima que se merece.

Juan de la Cruz dirige las *Cautelas* a almas decididas a dejarlo todo por el amor y ya entradas en la vía del espíritu [3]: su misión propia, su secreto de fuego, es conducirlas rectamente al término, y sin perder un solo segundo. Sabe que en la ruta de tales almas, las afecciones naturales más legítimas, los apegos de familia en particular, son de los más grandes obstáculos, si no se desligan radicalmente de ellos (san Felipe Neri pensaba lo mismo, y ordenaba a sus discípulos separarse totalmente de sus parientes [4]; ¡y cuántos

[3] Y se dirige a almas *que se han entregado a la vida puramente contemplativa* y cuya actividad y afección deben pasar por Dios para alcanzar a la criatura (no solo a la criatura en general, sino a esta y a aquella *nominatim* según el orden de la caridad y las preferencias que Dios permite). Si ellas son fieles a las gracias de esta vocación, amarán con mucho mayor fuerza, delicadeza y ternura, pero precisamente porque se les ha exigido orientar este mismo amor hacia Dios: más grande y más activo que nunca —ya no les pertenece, se han *desapropiado* de él.

[4] "Gallonio no tiene permiso para ir a ver a los suyos, que viven en Roma, sino una vez al año. Baronio no irá jamás a Sora. Consolini, el amado discípulo, tenía dos hermanos y una hermana: "jamás tomó la pluma para escribirles una línea, ni abrió jamás la boca para preguntar si estaban vivos o muertos". (G. Rabeau, *La fantaisie comique et la grâce de Dieu, saint Philippe Neri*, La Vie Spirituelle, julio-agosto, 1929, p. 215). El autor hace observar con razón que, desde el tiempo de Felipe al nuestro, ha cambiado por completo la función de la familia en la vida social. Potente y opresora en el siglo diez y seis, está hoy día, socialmente, muy debilitada y cada vez más amenazada. Es quizá legítimo inferir de tales consideraciones que "si Felipe viviera hoy", habría recurrido a medios menos rigurosos, pero no que "pensa-

religiosos permanecen mediocres, más o menos sordos al espíritu de Dios, con frecuencia a la voz de la Iglesia, porque están demasiado *ligados* en el claustro a sus afecciones y preocupaciones de familia!). Sus severos avisos no hacen sino aplicar al caso particular de dichas almas, y en un sentido absolutamente espiritual, la glosa de santo Tomás sobre san Lucas: "Es preciso aborrecer a sus prójimos a causa de Dios, *a saber, si ellos nos alejan de Dios*". [5] Como el alma no puede llegar a la suprema caridad, en donde ella se ama perfectamente en Dios y por Dios, sino odiándose a sí misma [6], es decir, renunciando al amor natural que en razón de su bien personal tiene a sí misma, para subordinar enteramente este amor a la caridad sobrenatural [7], igualmente le es menester, no destruir, en verdad, su legítimo amor por los suyos, sino subordinar enteramente este amor a la caridad, y por lo tanto renunciar a la propiedad del mismo. Sólo entonces llegará a amar perfectamente a los suyos en Dios y por Dios, amándolos también como suyos, pero sólo según Dios, de una manera sobrenatural e incomparablemente más profunda, "... *quitando el corazón* de aquéllos tanto como de éstos, escribe en el mismo pasaje san Juan de la Cruz; y aun en alguna manera más de los parientes, *por temor que la carne y sangre no se aviven con el amor natural, que entre los deudos siempre vive, el cual siempre conviene mortificar para la perfección espiritual*".

Estas líneas tan precisas y tan plenas de matices, se ha dicho con razón [8], dan el verdadero sentido de esta primera cautela.

ría de una manera exactamente inversa" *(Ibid)*. Las leyes de desprendimiento interior y del progreso espiritual no cambian.

[5] *Summa theol.*, II-II, 26, 2 (sed contra). Cf. 26, 7, ad 1.

[6] "Si quis venit ad me, et non odit ... adhuc et animam suam ..." Lucas 14, 26.

[7] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, II-II, 19, 6; 19, 8, ad 2. Cf. tomo I, p. 32, nota 10.

[8] R. P. Louis de la Trinité, c. d., *Précautions spirituelles, Avis et Maximes de saint Jean de la Croix*, Le Carmel, 15 sept., 1925, p. 218. "La conducta del Santo, agrega el autor, bastaría por sí sola para prevenirnos en contra de las generalizaciones de un rigorismo extremado: en plena fundación, lleva a Duruelo, a su madre, a su hermano Francisco de Yepes, a su cuñada y les confía los quehaceres humildes del convento

Si san Juan de la Cruz hubiera debido redactar las leyes generales de la ética y de la jerarquía de los deberes, ¿hubiera hablado acaso de modo distinto que santo Tomás, en los artículos 7 y 8 de la cuestión XXVI de la *secunda secundae*? Si Tomás de Aquino hubiera tenido que conducir a la santidad tales almas consagradas a Dios, es indudable que habría dado (en otro tono quizá y en otro estilo) los mismos consejos que san Juan de la Cruz a sus hijas de Beas.

en formación; ha amado a las carmelitas de Beas con un afecto que, por ser absolutamente espiritual, no ocultaba legítimas preferencias: como prior de Segovia, por consiguiente en el término de su heroica carrera, se complació en llamar y conservar cerca de sí a su muy amado hermano." Todos estos rasgos de una exquisita naturalidad han sido bien realzados por el Padre Bruno. Es curioso comprobar que San Juan de la Cruz (que se hallaba por otra parte en condiciones muy diferentes y no tenía que trabajar en pleno mundo como San Felipe Neri) tenía, sobre este capítulo de las relaciones con los prójimos, rigores exteriores menos severos que el más tierno y sonriente de los santos.

INDICE DE NOMBRES CITADOS

A

Abraham; 598.
Adán; 20, 384, 478, 568, 572.
Adriano; 44.
Agustín, San; 139, 361, 384, 459 a 486, 520, 578, 588, 593, 630, 675, 705.
Alamannus; 727.
Alberto Magno, San; 139, 423, 476.
Alejandro de Afrodisia; 436.
Alejandrinos; 378.
Alexander; 300.
Alfonso de Ligorio, San; 584, 739, 740, 741.
Ammonius; 26.
Ana de Jesús; 497, 531.
Ana de Peñalosa; 521.
André, Hans; 307, 311, 314.
Angela de Foligno, Santa; 597.
Angélico; 557.
Angelus Silesius; 528, 529, 530.
Animananda; 43.
Anselmo, San; 353.
Aristóteles; 14, 50, 54, 59, 80, 98, 106, 110, 116-117, 123, 132-133, 134, 135, 139, 146, 184, 186, 190, 191, 204, 208, 213, 218, 221, 261, 279, 280, 281, 287, 288, 289, 291, 343, 346, 352, 392, 422, 434, 443, 474, 476, 482, 485, 490, 524, 547, 615, 727, 730.
Arquímedes; 110.
Arseniew, N. von; 434.
Asín Palacios, Miguel; 433.
Avempacio; 436.
Averroes; 185, 436.
Avicena; 333, 335, 679.

B

Bacon, F.; 67, 110.
Baconthorp; 489, 520.
Balzac; 496.
Báñez; 154.
Baronio; 750.
Baruzi, Jean; 30, 32, 504, 505, 544, 594.
Baudelaire; 496.
Bayo; 427.
Becher, Erik; 311.
Beltrami; 234.
Belloc, Hilaire; 42.
Benabdeljalil (M. J.); 433.
Bergson, H.; 177, 224, 279, 300, 305, 310, 439, 454, 455, 456, 519, 709.
Berkeley; 122, 174, 199, 210, 640.
Bernardo, San; 523, 588, 746.
Berulle; 463.
Beseléel; 441.
Blanche, F. A.; 603, 604, 606, 608, 612, 616, 631.
Blondel, Maurice; 452, 716 a 724.
Boecio; 98, 361, 539, 670, 742.
Boëhme; 20, 379, 529, 594.
Borh; 112, 292.
Bolyai; 94.
Boninus Mombricius; 44.
Born; 244.

Bossuet; 543.
Boutroux, Pedro; 96.
Boyer, Charles; 479, 481.
Brachet; 306, 307, 314.
Brahmanandav; 43.
Brentano; 167, 171.
Brígida, Santa; 529.
Broglie, Luis de: 82, 84, 244, 246, 247.
Brown, John; *ver Morhange*.
Bruno de Jésus-Marie; 550, 557, 749, 752.
Brunschvicg, León; 30, 63, 64.
Bruyère, Cecile; 573, 574, 597.
Buber, Martín; 433.
Buenaventura, San; 474, 489, 713.
Buytendijk, F. J. J.; 306, 311, 314.

C

Cantar de los Cantares; 445, 526, 534, 592.
Carnot; 296.
Castel, Juan de; 423.
Cayetano; 33, 59, 71, 82, 83, 139, 149, 154, 155, 158, 164, 184, 186, 187, 191, 206, 213, 217, 221, 254, 329, 350, 358, 359, 360, 394, 395, 492, 493, 495, 615, 616, 618, 619, 654, 655, 656, 659, 661, 679, 725, 728, 730, 733, 736, 737.
Cayre, F.; 476.
Chardon; 529.
Chenu, M. D.; 475, 484.
Chevallier, Philippe; 30, 504, 505, 588, 598.
Claudel, Paul; 311, 412, 440, 444.
Cocteau, Jean; 40, 422.
Collin, Rémy; 307, 311, 312, 314.
Compton; 247.
Comte, Auguste; 209.
Confucio; 495.
Consolini; 750.
Cordovani, M.; 136.
Cournot; 54.
Crisógono de Jesús Sacramentado[1]; 518, 520, 748.

[1] El que hayamos citado los estudios del R. P. Crisógono no quiere decir que juzguemos siempre exactas las opiniones en ellos sostenidas; nada se opone a que uno elija y entresaque lo que en ellas haya de bueno... La disertación publicada por el R. P. que lleva por título *La Perfección y la Mística según los principios de Santo Tomás*, en la que se tropieza con equívocos y errores que ya creíamos felizmente disipados, nos obliga a llamar la atención sobre la ligereza de algunas de sus afirmaciones. [Cf. Roland Dalbiez, *Etudes Carmelitaines*, abril, 1933; R. Garrigou-Lagrange, *Vie Spirituelle*, noviembre, 1932 y octubre, 1933. En cuanto a la réplica del R. P. Crisógono (*Vie Spirituelle*, octubre, 1933), baste notar que el autor emplea la palabra "mística" en un sentido arbitrario que falsea toda su discusión. Las purificaciones pasivas son de orden *místico*, en opinión de todos; y son necesarias, de una u otra manera, para eliminar las "mañas del hombre viejo" y para conducir a la perfecta pureza del corazón —a la perfección— según el espíritu. La vida mística es aquella en que el amor divino llega a ser el único "propietario" de las actividades del alma, y el espíritu de Dios su "agente principal"; ¿pues cómo sería *perfecto* el hombre si no es movido por este Espíritu?]

La vida mística es una cosa mucho más profunda y misteriosa que los "fenómenos místicos", pues es la vida en la que el régimen de los dones del Espíritu Santo se ha hecho habitual. Y la contemplación puede en ella encontrarse más o menos falseada o disimulada por el

Cros, G.; 109.
Cuenot; 314.
Curie, Pierre; 272.

D

Dalbiez, Roland; 30, 160, 200, 210, 230, 254, 275, 453, 604.
Dandoy; 437.
David; 575.
Dechamps, Cardenal; 717.
Dedekind; 71.
Deissmann; 434.
Delbos, V.; 176.
Del Prado, N.; 473.
Demócrito; 112, 188, 288, 291.
Descartes; 23, 64, 79, 110, 117, 122, 132, 147, 153, 157, 162, 167, 174, 175, 183, 199, 209, 210, 219, 238, 250, 288, 294, 321, 327, 332, 341, 346, 353, 360, 473, 623, 624.
Descoqs; 292.
Diego de Astos; 557.
Dionisio, El Seudo; 19, 35, 39, 360, 372, 375, 379, 382, 384, 401, 418, 532, 534, 558, 597, 600, 665, 668.
Dionisio El Cartujo; 596, 597.
Dirac; 246.
Doncoeur; 597.
Döppler; 194.
Dostoiewsky; 496, 556.
Driesch, H.; 115, 159, 307, 310, 314.
Du Bos, Charles; 423.
Duhem, Pierre; 80, 81, 84, 85, 103, 109, 111, 309.
Du Roussaux; 132.

E

Eckart; 513, 590.
Eddington, A. S.; 58, 109, 241, 256, 257, 259, 260, 264, 270, 275, 276, 278, 288, 292, 296, 297, 300, 303.
Einstein; 80, 92, 111, 246, 249, 251, 255, 256, 263, 270, 273, 275.
Eliseo de la Natividad; 432.
Eliseo de los Mártires; 565, 598, 600.
Epicuro; 301.
Euclides; 79, 110, 265-266, 270.
Eudoxio; 110.
Eugenio de San José; 504.
Eva; 384.
Exodo; 517, 676.
Ezequiel; 569.

F

Fausto; 28.
Felipe Neri, San; 750, 752.
Fernández, Ramón; 21.
Fichte; 62.
Filón; 377.
Fonsegrive; 157.
Forest, A.; 63.
Francisco de Asís, San; 181.
Francisco de Sales, San; 505.
Francisco de Yepes; 751.
Freud; 241.

G

Gagnebin, Elie; 308.
Galileo; 79, 110, 238.
Gallonio; 750.
Garate; 541.
Garcilaso de la Vega; 530.
Gardeil, A.; 391, 392, 407, 413, 470, 477, 480, 482, 656, 705 a 715.
Gardeil, H. D.; 635.

ejercicio más exterior de los dones que conciernen más bien a la vida activa. A quien ha comprendido esto, no es difícil hacer concordar las tan variadas afirmaciones de los tratadistas de cosas del espíritu referentes al llamamiento a la perfección, a la vida mística y a la contemplación, como por nuestra parte hemos procurado hacerlo en un artículo de la *Vie Spirituelle* (marzo, 1923); a este estudio le hemos dado cabida, algún tanto retocado, en nuestra obrita *De la Vida de Oración.*

Garin, Pierre; 186.
Garrigou-Lagrange, R.; 30, 124, 126, 130, 132, 134, 136, 138, 139, 148, 154, 155, 158, 184, 185, 193, 219, 282, 362, 391, 407, 413, 419, 441, 478, 480, 499, 508, 513, 518, 539, 541, 544, 617, 656, 705, 706, 712, 714, 715.
Gedeón; 532.
Génesis; 19, 572.
Geny, Paul; 136, 210, 286.
George, André; 229, 246, 247.
Gerardo; 503.
Germain, Sophie; 54.
Gertrudis, Santa; 529.
Gilson, Etiénne; 121, 122, 124, 133, 135, 136, 210, 353, 471, 477, 479, 480, 485, 604, 719.
Goblot; 53.
Gonseth, F.; 52, 71, 72, 265-266, 268.
Goudin; 734.
Greco; 557.
Gredt, J.; 121, 287, 292, 336.
Gregorio, San; 361, 488, 534, 665.
Gurvitch, G.; 143, 163, 171.

H

Hallaj, al; 28, 431, 433.
Hamadani, al; 433.
Hamelin, O.; 79, 271.
Hartmann, N.; 167, 183.
Hegel; 199, 212, 332, 341, 379, 483.
Heidegger, M.; 167, 177, 335.
Heidenhain; 314.
Heiler, F.; 433.
Heisenberg; 82, 84, 244, 301.
Herzgeld, K. F.; 298.
Hilbert; 233.
Hildegarda, Santa; 435.
Hill; 686.
Hoenen, Pierre; 81, 82, 83.
Hoornaert; 558.
Horn, G.; 433.
Horodetzki; 433.
Horten, Max; 433.
Hugon; 513.
Hume, David; 341.
Husserl, Edmundo; 51, 52, 133, 138, 143, 147, 166 a 175, 312.

I

Ibn-Arabi; 432.
Imitación de Cristo; 521.
Israeli, Isaac; 246.

J

Jacob; 19.
Jansenio; 473.
Jean-Paul (Richter); 440.
Jeannière; 135.
Jeremías; 535.
Jerónimo de la Madre de Dios; 497.
Job; 371, 532, 575.
José del Espíritu Santo; 37, 412-413, 419, 705, 713, 714, 715.
Juan Evangelista, San; 56, 381, 395, 398, 399, 404, 409, 410, 417-418, 508, 570, 588, 590, 592, 651.
Juan Damasceno, San; 644, 667, 671, 672.
Juan de la Cruz, San; 9-10, 30, 31, 32, 34, 37, 377, 391, 396, 411, 413, 414, 415, 418, 420, 434, 463, 487 a 550, 556, a 600, 740, 741, 743 a 752.
Juan de Santo Tomás; 34, 35, 36, 59, 65, 69, 71, 72, 75, 162, 184, 186, 193, 194, 200, 201, 203, 205, 218, 219, 230, 285, 337, 359, 391, 394, 399, 402, 403, 404, 407, 408, 409, 412, 413, 414, 415, 417, 451, 462, 466, 467, 488, 490, 492, 499, 500, 517, 518, 524, 529, 580, 603, 604, 606, 611, 612, 613, 614, 616, 617, 621, 622, 633, 637, 643, 653, 654, 656, 657, 682, 683, 705, 706, 712, 713, 715, 726, 727, 729, 730, 734, 735.
Juana de Chantal, Santa; 505.

K

Kant; 20, 23, 117, 122, 139, 167, 171, 172, 174, 183, 199, 210, 212, 224, 341, 353, 490, 717.
Kelvin, Lord; 230, 292.
Kierkegaard; 369.
Kremer, R.; 136, 145, 177, 210.
Krogh, A.; 311.
Kronecker; 229.
Krzesinski, A.; 173.
Külpe; 121.

L

Lacombe, Olivier; 433.
Langevin, P.; 246, 247, 252, 276, 296, 300, 303-304.
Lapicque, L.; 306.
Laplace; 301, 302.
Lask, E.; 163, 164.
Lavaud, Benoit; 453, 481.
Lebbe; 43.
Lebedeff, P. N.; 292.
Ledrus, Michel; 43.
Lefèbvre, Henri; 33.
Leibniz; 178, 219, 283, 355, 404.
Lenin; 556.
Le Rohellec; 656.
Le Roy, Edouard; 173, 354.
Lobatchevsky; 94, 266, 270.
Locke; 210.
Louis de la Trinité; 497, 504, 505, 751.
Lucas, San; 749, 751.
Lucrecio; 251, 301.
Lutero; 473.

M

Macrobio; 464.
Magdalena del Espíritu Santo; 497, 557.
Maine de Biran; 224.
Malebranche; 64, 355, 473.
Mandonnet; 588, 679.
Marcel, Gabriel; 454.
Marechal, J.; 28, 433, 453.
María Magdalena, Santa; 598.
Marín Solá, F.; 399.
Maritain, Raïssa; 36, 413, 462, 486, 514, 518.
Marvin; 211.
Masnovo, A.; 136.
Massignon, Louis; 28, 433, 527, 530.
Masson-Oursel, P.; 433.
Mateo, San; 546.
Mectildes, Santa; 529.
Menasce, Jean de; 433.
Mendelejeff; 287.
Meredith; 496.
Meyerhorff; 306.
Meyerson, Emile; 49, 54, 80, 84, 90, 91, 209, 239, 249, 256, 264, 272, 275.
Miguel de Bolonia; 489.
Michelson; 230.
Mill, John Stuart; 67.
Moisés; 376, 480, 481, 508, 517.
Montague; 211.
Montaigne; 496.
Morhange, Pierre; 34.
Moussorgsky; 742.
Mukerji, D. G.; 433.
Munnynck, M. de; 292.

N

Newton; 246.
Nicod, Jéan; 268, 270.
Nicolás de Cusa; 379.
Nietzsche; 496.
Noël, L.; 63, 121, 129, 134, 135, 136, 142, 148, 155, 177, 210, 604.

O

Occam; 156, 212.
Ooliab; 441.
Oseas; 591.
Otto, Rudolf; 433.

P

Pablo, San; 8, 19, 35, 125, 371, 372, 392, 395, 409, 410, 420, 421, 423, 432, 433, 435, 446, 460, 461, 477, 511, 522, 526, 527, 531, 545, 549,

558, 568, 569, 570, 572, 577, 585, 592, 615, 748.
Parménides; 340.
Pascal; 350, 405, 460, 469, 496, 717.
Pedro, San; 402.
Peillaube, E.; 136, 706.
Pelagio; 476.
Penido, M. T.-L.; 345, 378, 656, 657, 675.
Perry; 211.
Pfaender, A.; 168.
Picard, Emile; 84, 85, 112, 228, 252, 292.
Picard, S.; 135.
Pío X; 392.
Pío XI; 499.
Pirrón; 169.
Pitagóricos; 110.
Planck; 244.
Platón; 53, 59, 69, 110, 139, 261, 262, 305, 445, 464, 471.
Plotino; 25, 26, 30, 36, 380, 464, 465, 479, 561.
Poincaré, H.; 90, 108, 270.
Poirier, René; 78, 112, 232, 233, 253, 268, 270.
Porfirio; 26, 436.
Poulain; 584, 595, 596.
Proverbios; 571.
Ptolomeo; 78, 111.

Q

Quercy, Pierre; 153.

R

Rabeau, Gastón; 63, 750.
Rabussier; 573, 597.
Racine; 496.
Ramakrishna; 434.
Ramírez, J. M.; 656.
Reginaldo; 13.
Reid, Thomas; 138.
Renouvier; 62.
Rickert; 173.
Rignano; 308.
Rivière, Jacques; 440.
Rohde, Emile; 307, 314.
Rolan-Gosselin[2], M. D.; 135, 148, 203, 207, 603, 604, 605, 620, 679, 710.
Romeyer, B.; 669, 678, 706.
Rossignol; 264.
Rousseau, J.-J.; 522.
Rousselot, B.; 322.
Russell, B.; 55, 156, 165, 211, 232, 268.
Rutherford; 112, 292.
Ruysbroeck; 520, 543, 594.

S

Salmanticenses; 49, 50, 705.
Salmos; 567, 568, 573, 582.
Salomón; 532.
Santayana; 211.
Saudreau; 541.
Scoto, Duns; 171.
Scheeben, C. H.; 424.
Scheffer, Johann; *ver Angelus Silesius.*
Scheler, Max; 167, 310.
Schmidt, W.; 433.
Schrödinger; 112, 224.
Schultes; 51.
Schuppe; 173.
Seltmann; 529.
Sellers; 211.

[2] Estando ya acabada la presente obra, ha aparecido el libro del R. P. Roland-Gosselin *Essai d'une étude critique de la connaissance* (Introduction at Première partie), Vrin, 1932. Repetimos aquí que si se tiene en cuenta el hecho de que la existencia *real* no es solamente la existencia *actual*, sino también la existencia *posible* de una cosa extramental, ninguna dificultad existe en ver que el juicio atañe directamente y por sí mismo a la existencia real o extramental *(existentia ut exercita)* posible o actual.

Sertillanges, A. D.; 669, 674, 677, 678.
Sestili, J.; 480.
Severo; 26.
Shakespeare; 496.
Shaw, George Bernard; 162.
Silverio; 503, 504, 745.
Silvestre de Ferrara; 149, 612.
Simeterre, R.; 481.
Simonin, H. D.; 184, 616, 637, 639.
Sócrates; 139, 331.
Soloviev; 556.
Spaulding; 211.
Spinoza; 20, 23, 300.
Strong; 211.
Swedenborg; 20.
Swift; 496.

T

Taine, H.; 302.
Tannery, Jules; 254.
Taulero; 529, 539.
Teresa, Santa; 417, 441, 498, 499, 515, 541, 543, 548, 574, 580, 582, 594, 595.
Thompson, W. R.; 306.
Tomás de Aquino, Santo; 12, 14, 19, 33, 37, 38, 43, 54, 58, 59, 60, 63, 69, 72, 77, 78, 80, 81, 94, 95, 98, 111, 116, 117, 122, 123, 125, 128, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 146, 147, 148, 149, 152, 160, 162, 163, 164, 165, 171, 177, 179, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 191, 193, 194, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 231, 236, 266, 280, 281, 285, 291, 319, 321, 324, 327, 328, 330, 332, 342, 346, 349, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 383, 384, 391, 393, 394, 395, 396, 399, 402, 405, 407, 408, 411, 412, 413, 417, 419, 421, 427, 428, 429, 436, 443, 450, 451, 455, 460, 461, 462, 464, 466, 467, 470, 471, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 496, 498, 501, 502, 503, 505, 507, 508, 509, 513, 514, 519, 526, 528, 529, 533, 536, 539, 543, 544, 545, 549, 550, 557, 565, 576, 577, 578, 579, 583, 584, 588, 593, 595, 599, 604, 607 a 652, 659 a 678, 679, 682, 683, 685, 705, 706, 707, 708, 712, 721, 722, 724, 727, 729, 730 a 742, 744, 746, 747, 748, 751, 752.
Tomás de Jesús; 713.
Tonquédec, J. de; 63, 124, 129, 132, 133, 136, 146, 148, 157, 161, 169, 177, 194, 203, 323.

U

Uexküll; 311.
Underhill, Evelyn; 434.
Upanishads; 437.
Urbain, G.; 91.

V

Vedanta; 437.
Vernadsky, W.; 265, 272, 292, 299.
Vialleton, L.; 311.
Victoria, la Reina; 257, 278.
Vinci, Leonardo de; 79, 238, 742.
Virgilio; 251.

W

Walker, Leslie J.; 292.
Wallace, W.; 433.
Wassmann; 311.
Weigel, Valentín; 594.
Weyl, H.; 71, 272, 273, 275.
Whitehead; 156, 165, 211, 271.
Wilson, C. T. R.; 247.
Windelband; 471.
Wolfers; 229.

Z

Zamboni; 135.
Zigliara; 321.

INDICE DE LA OBRA

PÁG.

Introducción 7

CAPÍTULO I. — *Grandeza y miseria de la metafísica* 19

PRIMERA PARTE

LOS GRADOS DEL SABER RACIONAL

Filosofía y ciencia experimental

CAPÍTULO II. — *Filosofía y ciencia experimental* 49

I. Objeto de este capítulo, 49. — De la ciencia en general, 50. — Necesidad y contingencia, 57. — Digresión sobre el "determinismo de la naturaleza", 60. — Otra digresión: ¿cómo aprehendemos las esencias?, 62. — Ciencias de la explicación (en el sentido pleno de la palabra) y ciencias de la verificación, 65. — II. Los grados de abstracción, 69. — El cuadro de las ciencias, 76. — III. Ciencia y filosofía, 88. — Aclaraciones sobre la noción de hecho, 94. — Estructuras y métodos de los principales géneros del saber, 97. — Condiciones propias de la filosofía. Su relación con los hechos, 102. — — El saber de tipo físico-matemático y la filosofía, 107. — El saber de tipo biológico y psicológico, 114. — Conclusión, 115.

De la filosofía especulativa

CAPÍTULO III. — *El realismo crítico* 121

I. "Realismo crítico", 121. — *Scio aliquid esse*, 128. — II. Realismo y sentido común, 137. — La verdad, 141. — Cosa y objeto, 152. — Digresión sobre la fenomenología y sobre las "Meditaciones cartesianas", 167. — El idealismo, 177. — III. El conocimiento considerado en sí mismo, 182. — El concepto, 194. — Posiciones idealistas y ensayos de reacción, 208. — Universo de la existencia y universo de inteligibilidad, 212. — El ser de razón, 215.

PÁG.

CAPÍTULO IV. — *El conocimiento de la naturaleza sensible* . 222

I. Los grandes tipos de saber, 222. — La física moderna considerada en su tipo epistemológico general, 225. — Ser real y ser de razón en el saber físico-matemático, 228. — Explicación ontológica y explicación empiriológica (y refundiciones de la noción de causalidad), 238. — La nueva física, 249. — Digresión sobre la cuestión del "espacio real", 265. II. La filosofía de la naturaleza, 277. — Aclaraciones complementarias, 288. — III. El mecanismo, 293. — Relaciones peligrosas, 296. — Ontología y empiriología en el estudio del organismo vivo, 305. — La reacción antimecanicista en biología, 310. — De la verdadera y de la falsa filosofía del progreso de las ciencias en los tiempos modernos, 315.

CAPÍTULO V. — *El conocimiento metafísico* 319

I. Intelección dianoética e intelección perinoética, 319. — Digresión escolástica, 324. — La inteligencia humana y las naturalezas corporales, 327. — II. El inteligible metafísico, 332. — El transinteligible metafísico y la intelección ananoética, 344. — Los nombres Divinos, 356. — El nombre de Persona, 364. — Vía de saber y vía de no-saber, 372. — La sobreanalogía de la fe, 380.

SEGUNDA PARTE

Los grados del saber suprarracional

CAPÍTULO I. — *Experiencia mística y Filosofía* . 391

I. Las tres sabidurías, 391. — II. La gracia santificante, 401. — La inhabitación de las divinas Personas en el alma, 406. — Los dones del Espíritu Santo, 410. — El conocimiento por connaturalidad, 412. — Fides ilustrata donis, 416. — III. Tránsito a ciertos problemas, 420. — ¿Hay una experiencia mística auténtica de orden natural?, 425. — Primera objeción, 427. — Segunda objeción, 427. — Tercera objeción, 431. — ¿La metafísica exige de suyo la experiencia mística?, 438. — Las analogías naturales de la experiencia mística, 442. — Conexiones entre metafísica y mística, 447.

Estudios según la "cuarta dimensión"

PAG.

CAPÍTULO II. — *De la sabiduría agustiniana* 459

Un problema típico, 459. — El don de sabiduría que se vale del discurso, 461. — Razón platónica y dones del Espíritu Santo, 464. — Fisonomía de la enseñanza de San Agustín, 467. — El agustinismo y las diferenciaciones técnicas del pensamiento cristiano, 472. — Tomás de Aquino, heredero de Agustín, 476. — Tomismo y Agustinismo, 482.

CAPÍTULO III. — *San Juan de la Cruz práctico en la contemplación* . 487

I. Saber comunicable y saber incomunicable, 487, — II. Orden especulativo y orden práctico, 489. — La ciencia prácticamente práctica, 493. — La ciencia práctica de la contemplación, 496. — III. El sentido de la vida humana, 501. — La fe teologal, 509. — IV. "Practicidad" del vocabulario de San Juan de la Cruz, 512. — La doctrina del vacío, 520. — V. La contemplación mística, 528. — Pureza contemplativa y desnudez del espíritu, 544.

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO IV. — *Todo y nada* 553

A N E J O S

I. — En torno al concepto 603
II. — De la analogía 653
III. — "¿Qué es Dios?" 659
IV. — Sobre la noción de subsistencia 679
V. — Sobre una obra del P. Gardeil 705
VI. — Algunos reajustes 716
VII. — "Especulativo" y "Práctico" 725

I. Sobre el modo propio de la filosofía moral, 725. — II. Aclaraciones generales sobre lo especulativo y lo práctico, 729.

VIII. — "Le amará tanto como es amada" 743
IX. — Las *Cautelas* de San Juan de la Cruz 749

Índice de nombres citados 753

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de julio de 1978,
en los Talleres Gráficos LITODAR
Brasil 3215, Buenos Aires.

CLUB DE LECTORES
ARISTOCRACIA EN LIBROS